KANTS GRUNDLEGUNG ZUR MET APHYSIK DER STTEN

Digitized by Google

KELEY
RARY
ERSITY OF
IFORNIA

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

ALUMNUS
BOOK FUND

Digitized by Google

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

Gedanken

zur Prüfung von Kants Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten

vorgetragen

in Absicht auf die Begründung des höchsten Grundsatzes des Naturrechts.

Nebst einem

anf diesen Grundsatz gebauten

Versuch einer Beantwortung

der Frage:

von den Gründen und Grenzen der elterlichen Gewalt nach dem Naturrecht, und von der im Staate rechtmäßigen und nützlichen Ausdehnung und Einschränkung dieser Gewalt

von

M. Christian Gottfried Tilling.

Leipzig,
bey J. G. Büschels Wittwe.
1789.

Digitized by Google

LOAN STACK

Alcuin. Bk. Fund. Philosophy

Hoc igitur quaeritis omnes, — — — — et ad naturam revertimini. quibus natura iure responderit, non esse verum, aliunde finem beate vivendi, a se principia rei gerendae peti; esse enim *unam rationem, qua et principia rerum agendarum, et ultima bonorum continerentur.* — — — — — — Non enim actionis aut officii ratio impellit ad ea, quae secundum naturam sunt, appetenda: *sed ab his et actio et appetitio commovetur.* — — — — Equidem in omnibus istis conclusionibus hoc putarem philosophia, nobisque dignum, et maxime, cum summum bonum quaereremus, vitam nostram, consilia, voluntates, non verba corrigi. *Cicero de Fin.* IV, 17. et 19.

Digitized by Google

B 802
A1A3
v. 282

Sr. Hochwürdigen Magnificenz,

Herrn,

Herrn D. Heinrich Gottfried Bauer

auf Stötteritz

Des hohen Stifts zu Merseburg Canonicus
und Domherrn

Sr. Churfürstlichen Durchlaucht zu Sachsen
Hochverordnetem Appellation-Rath

Des Ober-Hof-Gerichts zu Leipzig Beysitzer
der Juristen-Facultät daselbst Senior ꝛc.

Meinem Verehrungswürdigen Herrn
und Patron.

Digitized by Google

Hochwürdiger,

Hochwohlgebohrner Herr,

Verehrungswürdiger Herr und Patron.

Ew. Hochwürden überreiche ich hiermit in tiefſter Ergebenheit dieſe Schrift, die erſte Frucht meines Nachdenkens, als ein ſchwaches Zeichen der innigſten, meinem Herzen tief eingeprägten, Ehrfurcht gegen Ihre Perſon; und lebe der erfreulichen Hofnung, daß Sie, nach Ihrer allgemein bekannten Menſchenliebe, nicht ungeneigt ſeyn werden, ſich zu einem, obſchon unbekannten, doch dankbar geſinn-

Digitized by Google

gesinnten Menschen gütigst herabzulassen; daß Sie diesen Ausdruck meiner heißen Dankbegierde mit derselben Gesinnung, welche mich darzu trieb, annehmen werden. Auch darf ich hoffen, daß Sie die Grundsätze und Gesinnungen, welche ich in dieser Schrift behauptet und geäußert habe, Ihrer Billigung nicht unwürdig finden werden; da Sie durch Ihre eigenen Handlungen beweisen, daß Sie die nemlichen Ueberzeugungen und Gesinnungen haben. Ich glaube daher von Ew. Hochwürden Verzeihung zu verdienen, daß ich es unternommen habe, Ihren Namen dieser Schrift vorzusetzen. Denn theils wollte ich die Wahrheit dieser Grundsätze durch das Beyspiel eines angesehenen Mannes, welcher eben so denkt, und durch sein Leben beweist, daß er so denkt, besiegeln, theils der Dankbarkeit

ein

ein längſt ſchuldiges Opfer bringen für eine Wohlthat, welche mir von Ihnen zu Theil wurde, und unter die größten gehört, die ein Menſch dem andern zu gewähren vermag. Zwar habe ich Ihnen ſo viele und ſo große Wohlthaten zu danken, daß ich Ihnen ſchon deswegen lebenslang verpflichtet bin. Denn Sie gehören unter die wenigen Perſonen, welche durch gütige Verwendung und Unterſtützung beygetragen haben, mich aus der Niedrigkeit, in welcher ich gebohren war, hervorzuziehen. Dieſe Ihre, mir erwieſenen, Wohlthaten aber, ſo groß ſie auch ſind, würden mir nicht erlaubt haben, meine Dankbarkeit dafür öffentlich zu bekennen. Denn ich hätte fürchten müſſen, Ihrer Beſcheidenheit, welche gar zu gern im Verborgenen Gutes thut, zu nahe zu treten. Jene Wohlthat aber, die mich,

dieſer

Digitized by Google

dieſer Betrachtung ungeachtet, antreibt, ein öffentliches Bekenntniß meiner dankbaren Geſinnung gegen Sie, meinen größten Wohlthäter unter den Menſchen, abzulegen; dieſe Wohlthat iſt viel zu groß, als daß ich ſie, ohne das größte Unrecht zu thun, verſchweigen könnte. Denn Sie, Verehrungswürdiger Mann, Sie haben eine Seele gerettet; und wenn es wahr iſt, was Gellert, einſt Ihr vertrauteſter Freund, ſagt:

O Gott! wie muß das Glück erfreun,
Der Retter einer Seele ſeyn;

ſo müſſen Sie, ſolcher Handlungen gewohnt, die reinſte Zufriedenheit genießen. Sie haben meine Seele gerettet. Denn Sie haben mich durch eine eben ſo wohlgemeynte, als tiefgedachte Bemerkung, welche Sie, dem Scheine nach zu urtheilen, ohne Abſicht, mich zu erinnern, machten,

Digitized by Google

machten, zu einem Entschluß gebracht, welcher die Glückseligkeit, die Zufriedenheit meiner Seele auf mein ganzes Leben sicherte. Ich war in einer Lage, wo ich, bey den vortheilhaftesten Aussichten auf äuserliches Glück, in Gefahr war, lebenslang mit mir selbst in Widerspruch, vor meinen eigenen Augen verwerflich, unglücklich zu seyn. Ich hatte kein Mittel, aus dieser Collision zu kommen, als das einzige, aus diesem Verhältniß herauszutreten. Ich verließ also, durch Ihre, mir ewig unvergeßliche, Erinnerung veranlaßt, diese Lage: und meine Zufriedenheit war auf immer gesichert. Wegen dieses Entschlusses, welchen vernünftige Selbstliebe rieth, die Rechtschaffenheit gebot, die Gesetze sogar befehlen, bin ich gehaßt, verfolgt, verläumdet, der öffentlichen Wohlthaten unwürdig erklärt worden, habe deswegen Dürftigkeit

tigkeit und Kummer gelitten: alles dieſes aber iſt, in Vergleichung mit dem, was ich dabey gewonnen habe, für nichts zu achtende Kleinigkeit. Denn Zufriedenheit der Seele, die ununterbrochene Freude, mit mir ſelbſt einig zu ſeyn, in welche ich nun einmal ſo eigenſinnig bin mein höchſtes Gut zu ſetzen, dieſe iſt mir zu Theil geworden. Und dieſe, nach meiner Ueberzeugung, wahre Glückſeligkeit habe ich Ihnen zu danken, Verehrungswürdiger Mann, ewig theurer Wohlthäter meines Lebens. Wie? ſollte ich dieſer Wohlthat, und Ihres Namens mich nicht freuen? dieſelbe nicht rühmen? nicht öffentlich bekennen? Nein. Wohlthaten von ſo einem Werth verdienen es allgemein bekannt zu werden, damit auch andere ermuntert werden, ſo zu handeln, ſich auf ſo eine Art um ihre Brüder verdient zu machen.

Digitized by Google

machen. Denn es iſt der Menſchheit daran gelegen, daß alle Menſchen ſo gegen einander geſinnt ſeyen, daß alle ſo handeln. Erlauben Sie alſo, Verehrungswürdiger Mann, Theuerſter Wohlthäter, meinem Herzen die Freude, ſich in lauten Dank für die Verdienſte, die Sie um meine Wohlfahrt haben, in dankbare Wünſche für Ihr und Ihres Hochanſehnlichen Hauſes Wohl zu ergieſen. Die Vorſehung, die Vergelterin aller guten Handlungen, erfülle Ihr Tugendvolles Leben mit allem erwünſchten Wohlergehen. Sie ſetze Sie und Ihr ganzes Haus zum Seegen, und laſſe Ihres Namens Gedächtniß bis in die ſpäteſten Zeiten blühen. Mir aber verleihe der Höchſte die Wohlthat, Zeuge zu ſeyn, von Ihrem und Ihres Hochanſehnlichen

chen Hauſes Wohlergehen, damit ich das Glück empfinde, mich lebenslang zu nennen und zu ſeyn

Ew. Hochwürdigen Magnificenz.

Meines Verehrungswürdigen Herrn und Patron.

ewig verpflichteter Diener.
Chriſtian Gottfried Tilling.

Digitized by Google

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem Publikum eine Schrift, die wenigſtens wegen ihres Gegenſtandes einige Aufmerkſamkeit zu verdienen ſcheint. Finde ich auch nur in Anſehung einiger Punkte bey unbefangenen Richtern Beyfall, ſo werde ich mich genug belohnt halten; noch mehr aber, wenn manches, wo nicht neu, doch näher als ſonſt beſtimmt befunden werden ſollte. Wäre auch dieſes nicht; ſo habe ich doch das Bewußtſeyn, mich bey der Unterſuchung der Wahrheit redlich verhalten zu haben. Sollte ich in manchen Stücken die Wahrheit verfehlt haben; ſo wird mich, hoffe ich, die Wichtigkeit des Gegenſtandes hinlänglich entſchuldigen. Denn wenn das Ziel ſchwer zu erreichen iſt, ſo kann es, glaube ich, niemand zum Vorwurf gereichen, wenn er daſſelbe nicht ganz erreicht. Ich habe wenigſtens keine Mühe geſpart, demſelben ſo nahe als möglich zu kommen. Wollte man ſagen, ich hätte nicht eher ſchrei-

Digitized by Google

ben ſollen, als bis ich meiner Sache ſo gewiß geweſen wäre, daß dieſelbe keiner Berichtigung bedurft hätte; ſo fordert man bey einem Gegenſtand von ſo großer Wichtigkeit, wie dieſer, mehr, als man zu erwarten berechtigt iſt, weil man eben aus dieſem Grunde verpflichtet iſt, zufrieden zu ſeyn, wenn die Sache mit einem namhaften Grad von Ueberlegung unternommen wurde. Ich bin mirs bewußt, und man wird es auch finden, daß ich dieſes zu thun nicht unterlaſſen habe. Denn ehe ich mich entſchloß, etwas gegen Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten aufzuſetzen, habe ich zuvor alles ſo genau und gewiſſenhaft überlegt, daß ich mich völlig überzeugte, es könne nicht unbillich ſeyn, meine Bedenklichkeiten über dieſe Schrift öffentlich mitzutheilen. Noch jetzt iſt dieſe Ueberzeugung eben dieſelbe, und ich kann nur durch gegründete Erinnerungen von andern beſtimmt werden, von meinen Behauptungen etwas zurückzunehmen. Dieſe werde ich mit allem Dank erkennen und gelegentlich benutzen. Sind ſie aber gleich gegründet und nöthig, ſo kann mir blos deswegen kein Tadel erwachſen. Denn ich kann mich, ohne alle Vergleichung ſey es geſagt, mit dem Beyſpiel unſerer größten Männer ſchützen, deren Schriften bey der erſten Erſcheinung ſehr ſelten diejenige Vollkommenheit haben, deren der Gegenſtand fähig war.

Fragt man mich, was ich mit meiner Schrift will? ſo dient zur Antwort; Wahrheiten vertheidigen und begründen, welche den Grund der menſchlichen

Glück-

Glückſeligkeit ausmachen, und nie mehr in Gefahr ſind, von ihrem Anſehn zu verlieren, als wenn von angeſehenen Männern etwas behauptet wird, das ſich mit denſelben entweder nicht verträgt, oder ihnen gar zuwider iſt. Wer nur einigermaßen aus Erfahrung weiß, wieviel Autorität über die Pluralität vermag, wird mir Recht geben. Es läßt ſich nun einmal nicht leugnen, daß es äuſſerſt wenig ſelbſtſtändige Menſchen, dafür aber deſto mehr Nachbeter giebt, die ſich — nicht für blind halten. Dies iſt der Grund, warum die Ueberzeugungen von der Wahrheit behaupteter Meynungen, wie die Moden, wechſeln. Es iſt hier eben ſo, wie in Anſehung der Sitten. Gute Beyſpiele wirken viel, ſchlechte noch mehr, und beyde deſto mehr, je angeſehener diejenigen ſind, welche ſie andern zur Nachahmung aufſtellen. Grundes genug, ſich für verpflichtet zu halten, den letztern in Anſehung der Unterſuchung der Wahrheit eben ſo wohl, als der ſittlichen Thätigkeit der Menſchen entgegen zu wirken, welcher noch durch die Erfahrungswahrheit vermehrt wird, daß Perſonen von ausgezeichneten Geiſteskräften, wenn ſie einmal ins Fehlen gerathen, hier ſowohl als dort Fehler begehen, welche eben ſo ſehr, wie ihre richtigen Handlungen und Meynungen, mit ihren Kräften in dem genauſten Verhältniß ſtehen, und die Fehler von uns andern gemeinen Menſchen eben ſo ſehr übertreffen, als ihre Kräfte die unſrigen. Und hierbey zeigt ſich zugleich ein groſſer Unterſchied, zwiſchen der Unterſuchung der Wahrheit, und

der ſittlichen Thätigkeit in Anſehung des Gutmachens. Hier können Fehler von niemand beſſer, als von dem der ſie begieng, in ſo fern es nur bey demſelben mit der Theorie über dieſen Gegenſtand ſeine Richtigkeit hat, verbeſſert werden. In der Theorie aber geſchieht es nur gar zu oft, daß Männer von vorzüglichen Scharfſinn, wenn ſie einmal etwas ungegründetes oder irriges behauptet haben, den Wald vor den vielen Bäumen nicht ſehen, und in Anſehung einzelner Punkte von Leuten von ganz gemeinen Kräften übertroffen werden; ohne zu erwähnen, daß der großen Seelen eigene Stolz, ſich mit einmiſcht, und nicht erlaubt, daß man ſeine Fehler eben ſo öffentlich geſtehe, als man ſie begieng. Hierzu gehört eine eigene Seelengröße, welche in berichtigter, in der Regel aber mit dem Stolz ſelten verträglicher Demuth beſteht, und gerade am ſeltenſten bey Perſonen von großen Talenten angetroffen wird. Der Grund der erwähnten Verſchiedenheit iſt auch nicht ſchwer zu finden. Denn der Praxis liegt die Theorie über denſelben Gegenſtand, dieſe aber ſich ſelbſt zum Grunde. Dieſe iſt der Maasſtab von jener, ohne ſelbſt einen Maasſtab zu haben. Iſt man im Beſitz von dieſen, oder richtiger Grundſätze und gewiſſer Erkenntniſſe über den Gegenſtand der Handlung, ſo kann man, wenn auch in der Anwendung derſelben etwas gefehlt worden iſt, dieſes leicht verbeſſern, oder wenigſtens vermeiden. Iſt man es aber nicht, ſo müſſen alle Handlungen, wenn ſie auch den Grundſätzen ganz gemäß ſind, dennoch falſch

und

und mangelhaft ſeyn, weil ſie aus Irrthum flieſſen. In der Theorie aber iſt Verbeſſerung des begangenen Fehlers nicht anders möglich, als durch eine Ueberzeugung, welche derjenigen, aus welcher der Fehler floß, gerade entgegengeſetzt iſt. Und dieſe iſt deſto weniger zu erwarten, je größer die Talente eines Mannes ſind, theils wegen der weit größern Summe ſeiner Ideen, welche, in ſo fern ſie denſelben Gegenſtand betreffen, alle modificirt werden müſſen, ehe die zur Verbeſſerung des Fehlers nöthige Ueberzeugung ſtatt haben kann, theils wegen des lieben Stolzes, welcher ſeine angemaßten Rechte gerade alsdann am hartnäckigſten behauptet, wenn man etwas öffentlich behauptet hat.

Nun bin ich zwar weit entfernt zu ſagen, Kant habe in der angeführten Schrift ſich etwas dieſer Art zu Schulden kommen laſſen. Denn ich habe hiermit blos den Grundſatz angeben wollen, welchen man, nach meiner Meynung, zu befolgen hat, wenn in Anſehung der Wahrheit etwas behauptet, in Anſehung der Tugend etwas gethan wird, was dieſer wie jener entweder zuwider iſt, oder nicht genug entſpricht. Sittlich böſen Beyſpielen ſtelle man ſittlich gute, unvollkommenen vollkommnere, irrigen Grundſätzen wahre, mangelhaften berichtigte entgegen: um wenigſtens diesfalls der Pflicht Genüge zu thun, wenn auch der Zweck, die Folgen des irrigen oder mangelhaften, welches von andern gelehrt oder gethan wird, zu unterdrücken, nicht ganz erreicht werden ſollte.

Das letztere nun (und warum ſollte ich mich ſcheuen zu bekennen, was ich denke?) ſcheint mir mit Kants angeführter Schrift, mit welcher ich es allein zu thun habe, der Fall zu ſeyn. Denn ich bin überzeugt, daß die in derſelben vorgetragenen Sätze, und vorzüglich der Hauptſatz, nicht allenthalben gehörig begründet ſind, folglich nicht die erforderliche Gewißheit enthalten. Ich verweiſe diesfalls auf meine Schrift. Dieſes, wenn ich es, ohne in den Verdacht des Stolzes zu kommen, ſagen darf, zu berichtigen, dies war meine Abſicht, welche hoffentlich keinen Tadel verdienen wird. Ob die Ausführung derſelben entſpricht; dies haben andere zu beurtheilen. Nur bitte ich dieſes nicht eher zu thun, als bis man die ganze Schrift durchgeleſen hat, und mich nur nach meiner angezeigten Abſicht zu beurtheilen. Denn warum ich dieſe, keine andere, keine größere Abſicht gehabt habe; darüber, dächte ich, hätte, wenn ſie nur an ſich gut und edel iſt, niemand als jeder für ſich ſelbſt, zu urtheilen. Denn ſonſt könnte mir vielleicht der Vorwurf gemacht werden, daß ich hin und wieder Sätze zugäbe, die ich an andern Orten verwürfe. Dieſes könnte vorzüglich in Anſehung des I Th. 1 Cap. der Fall ſeyn. Allein hier war es blos darum zu thun, meine Einwürfe gegen Kants angeführte Schrift zu beweiſen, wobey ich einſtweilen manches zugeben konnte, weil es dieſer Abſicht nichts ſchadete, was ich an andern Orten zu verwerfen genöthiget war.

Weiter

Weiter habe ich eigentlich in Anſehung meiner Schrift nichts zu erinnern; benutze aber dieſe Gelegenheit, mich über zwey Punkte zu erklären, welche ich in der Schrift ſelbſt vorzutragen keinen ſchicklichen Ort finden konnte, und welche mich, wenn ich darüber gar nichts erinnerte, leicht in Mißverſtändniß verwickeln könnten. Und ich mag nicht gern mißverſtanden ſeyn. Ich werde daher meinen Gedanken darüber blos dieſer Abſicht gemäß vortragen, ohne mich auf die Streitigkeiten einzulaſſen, welche darüber geführt worden ſind.

Der erſte von dieſen beyden Punkten iſt die moraliſche Freyheit des Menſchen. Denn man könnte mir einwenden, daß ich alle Freyheit, ob ich dieſelbe gleich als nothwendige Bedingung der Autonomie, und folglich auch der Erhaltung des Daſeyns in der urſprünglichen Vollkommenheit aufſtelle, dennoch durch die Behauptung leugnete, daß vernünftige Weſen, eben ſo wohl wie Weſen überhaupt, nach einem ihrer Natur nothwendigen Geſetz handeln und handeln müſſen, wenn ſie ihre angebohrne Würde behaupten ſollen. Es folgt zwar aus dem Begrif (d. i. a priori und nothwendig,) eines Weſens mit beſtimmten Kräften, folglich auch aus dem Begrif vernünftiger Weſen, daß ſie nach Geſetzen wirken und handeln müſſen; und es findet kein Geſetz in der Natur ſtatt, als unter dem Begriff der Nothwendigkeit, welche theils das Weſen, theils das wichtigſte charakteriſtiſche Merkmal deſſelben ausmacht. Wenn man alſo ſagt, ein Weſen wirkt nach einem Ge-

ſetz, ſo iſt dieſes eben ſo viel, als es wirkt nach einem nothwendigen (a priori erkannten) Geſetz nothwendig. Demohngeachtet ſcheint die Nothwendigkeit alle Freyheit aufzuheben, weil jene gewöhnlich als das Gegentheil von dieſer angeſehen wird. Wirkt um die Vernunft ebenfalls nach einem nothwendigen Geſetz, wo bleibt die Freyheit und alles, deſſen Grund ſie iſt? Nun ſetzt man den Vorzug des Menſchen vor den Thieren in die Freyheit, welcher folglich nicht ſtatt hat, wenn die Vernunft der Nothwendigkeit unterworfen iſt, wie alle Kräfte in der Natur. Und doch iſt dieſer Vorzug außer allem Zweifel. Iſt nun jenes zuverläſſig; iſt dieſes ungezweifelt; wie verträgt es ſich? Oder beſteht der Vorzug des Menſchen nicht in der Freyheit? Iſt dieſe ein leerer Begrif? Und was iſt ſie, wenn ſie etwas reelles iſt? Dieſes iſt hier zu unterſuchen.

Auch hier ſehe ich mich genöthiget von den Sätzen der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten abzugehen. Kant ſetzt der Freyheit Nothwendigkeit entgegen. Dies möchte ſeyn. Denn der Begrif des letztern Worts wäre, wenn es nur andere Sätze zuließen, aus dem Gegenſatz klar, und Naturnothwendigkeit gleich bedeutend mit Zwang, ob dieſer gleich eigentlich nur wie die Gattung von der Art davon verſchieden iſt. Allein ſo iſt es nicht gemeynt; ſondern Freyheit ſoll nur in der Verſtandeswelt, Naturnothwendigkeit allein in der Sinnenwelt anzutreffen ſeyn, und der Menſch, weil er ſich ſeiner, theils als einer Intelligenz, theils als eines ſinnlich

lich afficirten Weſens bewußt iſt, obgleich nur ein Weſen, dennoch zu dieſen beyden heterogenen Welten gehören; ſo daß er auf dieſe Art zwey heterogenen Geſetzen, dem der Freyheit oder der Verſtandeswelt, und dem der Naturnothwendigkeit oder der Sinnenwelt, unterworfen wäre. Denn ſind dieſe beiden Welten heterogen, ſo ſind es auch die Geſetze ihrer Exiſtenz und Fortdauer. Aber auch ſo iſt es nicht gemeynt, ſo natürlich es aus den Vorderſätzen fließt; ſondern der Menſch ſoll demohngeachtet ganz allein unter und aus der Idee der Freyheit handeln, weil dieſe in praktiſcher Abſicht der einzige Fußſteig iſt, auf welchem man einen Ausweg finden kann; ſo brauchbar auch die Nothwendigkeit ſeyn mag, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu erklären. Dieſe Freyheit nun iſt eine bloße Idee, weil ſie ſich nicht in der Erfahrung realiſirt. Aber doch muß man ſie nothwendig vorausſetzen bey einem Weſen, welches dem Geſetz der Sittlichkeit gemäß handeln ſoll, und dieſes nicht anders kann, als unter der Idee der Freyheit. Dieſe Freyheit aber, obgleich nur eine Idee, iſt dennoch nicht geſetzlos.

Nun bleibe man bei dem letzten Satz ſtehen. Iſt die Freyheit Geſetzen unterworfen; (denn dieſes iſt doch wohl eben ſo viel, als ſie iſt nicht geſetzlos?) ſo muß ſie mehr, als eine bloße Idee, ſie muß etwas ſeyn, das Geſetzen unterworfen ſeyn kann, d. i. etwas in der Natur, eben ſowohl, als die Kanten ſogenannte Naturnothwendigkeit. Und dies muß ſie auch ſeyn, wenn das

Sittengeſetz die Thätigkeit oder objektive Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes bey ſich führen ſoll, welches Kant an einem andern Ort mit allem Recht fordert. Nun fragt ſichs, von welcher Art ſind die Geſetze, denen die Freyheit unterworfen iſt? Nichts anders als Naturgeſetze, theils weil es keine andern giebt, welche dieſen Namen verdienen könnten, theils weil der Menſch, ein Naturweſen, ſich ſelbſt denſelben gemäß zum Handeln beſtimmen ſoll. Iſt dieſes, wie es denn iſt; ſo iſt Freyheit Nothwendigkeit, denn was Naturgeſetzen gemäß erfolgt, oder von vernünftigen Weſen beſchloſſen und unternommen wird, das iſt nothwendig. Folglich wird in der Verſtandeswelt eben ſowohl, als in der Sinnenwelt Nothwendigkeit (und Freyheit) angetroffen, wenn man vernünftige Weſen, wie man dieſes denn thun muß, als exiſtirend, oder als Naturweſen annimmt. Denn nichts iſt Geſetzen unterworfen, als was exiſtirt, und nur deswegen, weil es exiſtirt. Folglich durften Freyheit und Nothwendigkeit nicht als entgegengeſetzte Begriffe aufgeſtellt werden, indem die Freyheit ebenfalls Nothwendigkeit, und von dieſer nur wie Gattung von der Art verſchieden iſt.

Dieſes folgt aus Kants eigenen Sätzen; es iſt aber deswegen noch nicht richtig. Denn die Freyheit iſt nach dem (vermöge des Gegenſatzes) einzig wahren Begrif Abweſenheit des Zwangs, oder der den Kräften eines Weſens widernatürlichen Einwirkung fremder, zumal heterogener Kräfte; mithin nur eine negative Bein-

dingung der nothwendig geſetzmäßigen Thätigkeit eines jeden Weſens; alſo auch der Vernunft, als einer exiſtirenden Kraft. Bleibt man dieſem Begrif getreu, und hat dabey das Verhältniß der Freyheit zu dem Geſetz der Sittlichkeit vor Augen; (denn ſie iſt eins von den Subjektiv nothwendigen Erforderniſſen zur Möglichkeit eines thätigen Geſetzes, nemlich die unmittelbare Bedingung der Autonomie, und mittelbar der Fortdauer des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande) ſo kann man nicht irren. Dieſem Begrif der Freyheit zufolge iſt es falſch, Freyheit und Nothwendigkeit einander entgegen zu ſetzen. Denn dieſe iſt eine Eigenſchaft (dieſe iſt ein Prädicat, das einem Ding a priori zukömmt) und ein charakteriſtiſche Merkmal des Geſetzes, nach welchem die Wahrheit deſſelben beurtheilt werden muß; jene aber ein nothwendiges Erforderniß zur Thätigkeit deſſelben: ſo daß auf dieſe Art Dinge als entgegengeſetzt angeſehen würden, die, als Gattungen betrachtet, nicht einer und derſelben Art untergeordnet ſind; welches der Regel des Eintheilens entgegen iſt. Alle Eigenſchaften oder nothwendigen Prädicate gelten, ſo wie von dem Geſetz ſelbſt, alſo auch von jedem zur Möglichkeit und Thätigkeit deſſelben nothwendigen Erforderniß. Folglich ſind Freyheit und Zwang, als Gattungen einer Art, entgegengeſetzte Begriffe, oder, wenn man den Begrif der Urſache unterlegt, in der Natur ſelbſt ſtreitende Dinge; beide aber Naturnothwendigkeit, mit welcher ſich folglich Freyheit eben ſowohl, als Zwang verträgt, ſo daß

man

Digitized by Google

man ſie zugleich antrifft, man mag Zwang oder Freyheit ſetzen oder wahrnehmen.

Iſt nun die Freyheit, als Bedingung der zur Fortdauer eines jeden Weſens nöthigen geſetzmäßigen Selbſtthätigkeit, ein nothwendiges Erforderniß zur Thätigkeit eines Geſetzes, d. i. wenn demſelben gemäß Wirkungen oder Handlungen wirklich erfolgen ſollen; ſo iſt ſie keine bloße Idee, weil, dieſelbe weggenommen, das Geſetz ſeinem Inhalt nach zwar bekannt ſeyn kann, ohne daß aber demſelben gemäß Handlungen geſchehen; ſondern ſie realiſirt ſich in der Erfahrung eben ſowohl, als die Nothwendigkeit, bey einer und derſelben Wirkung. Denn iſt dieſe gegeben; ſo kann man ſicher ſchließen, daß die Urſache derſelben, 1) nach einem nothwendigen Geſetz, 2) ungehindert oder mit Freyheit habe wirken müſſen; und beyde Schlüſſe haben gleichen Grund, gleiche Erfahrungsgewißheit. Denn können Weſen ohne Freyheit nicht thätig ſeyn; ſo können wir auch mit Gewißheit ſchließen, daß ſie in ſo weit frey ſind, als ſich ihre Thätigkeit erſtreckt. Mit dieſer iſt jene in gleichem Grad eingeſchränkt, oder nicht, weil ſie eigentlich in der Wirklichkeit davon nicht verſchieden iſt. Man wende dieſes auf die Vernunft an, und es wird ſich zeigen, ob die moraliſche Freyheit nichts mehr, als eine bloße Idee iſt, wenn wir die Thätigkeit der Vernunft in der Erfahrung antreffen. Der Schluß iſt hier eben ſo gewiß, als daß gegebenen Erſcheinungen die Dinge ſelbſt zu Grunde liegen müſſen. Dieſes wird noch weit einleuchtender durch

Beant-

Beantwortung der Frage, ob Zwang, in der angeführten einzig wahren Bedeutung, Urſache einer Wirkung ſeyn könne, und was darzu erfordert werde, wenn er es ſeyn ſoll? Wir haben es hier mit zwey Kräften oder Weſen zu thun, dem zwingenden nemlich und dem gezwungenen. Beide ſind in Hinſicht auf die Wirkung, welche durch die gezwungene Kraft erreicht werden ſoll, Urſache, und zwar nur eine einzige, weil jede Wirkung, genau genommen, nur nach einer Urſache erfolgen kann, dieſe mag phyſiſch oder moraliſch eine ſeyn. In dieſer Rückſicht nun iſt zwingende Kraft nur veranlaſſende, (causa ſine qua non) die gezwungene aber die wahre und zureichende Urſache. Iſt ſie dieſes, ſo kann ſie es nicht anders ſeyn, als unter der Bedingung alles Wirkens, oder nach dem Geſetz ihrer eigenen Natur, und mit uneingeſchränkter Thätigkeit, d. i. Freyheit. So weit dieſe ſtatt findet, ſo weit kann die Wirkung erfolgen. Was thut alſo eigentlich der Zwang? Nichts weiter, als daß er dem gezwungenen Weſen, der eigentlichen Urſache der Wirkung, den Weg vorſchreibt, den es bey ſeiner Thätigkeit nehmen ſoll, und gewiſſermaßen den zu erreichenden Zweck aufgiebt, welcher aber mit dem eigenen Naturzweck des gezwungenen Weſens verwandt ſeyn muß, weil ſonſt Colliſionen entſtehen. Demnach hebt auch nicht einmal der Zwang, als Urſache, von welcher Art er auch ſey, die Freyheit eines Weſens auf, welches und in wie fern es Wirkungen hervorbringt, ſondern modificirt und richtet nur die nothwendig

freye

freye Thätigkeit deſſelben. Dieſe iſt alſo allenthalben die einzige zureichende Urſache aller Wirkungen, welche ein Weſen nicht anders hervorbringt, als in Gemäßheit mit dem Geſetz ſeiner Natur und unter der nothwendigen Bedingung der Freyheit.

Und auf dieſe Art verhält ſichs mit allem, was aus dem Begrif der Exiſtenz eines Weſens, ſie mag in der Erfahrung gegeben, oder als gegeben vorausgeſetzt werden, folgt. Ohne mich hier auf die in der Critik der reinen Vernunft angeführte Antinomie zwiſchen Freyheit und Nothwendigkeit einzulaſſen, glaube ich, daß die Sache auf dieſe Art in das gehörige Licht geſtellt wird. Jedoch ich kann mich irren.

Die Freyheit iſt demnach kein bloßes Deſiderat des Beweiſes, ſondern ein a priori feſtſtehendes Erforderniß eines thätigen Geſetzes. Ich ſage eines thätigen, weil ohne Freyheit dem Geſetz ſchlechterdings nicht Gnüge geſchehen kann. Wäre ſie dieſes nicht, ſo wäre ſie auch untauglich, etwas darauf zu bauen, oder daraus zu beweiſen.

Iſt nun wohl die Freyheit ein vernünftigen Weſen allein eigenet Vorzug? Nein; ſondern die Freyheit der Vernunft verhält ſich, ſo wie alle nothwendigen Erforderniſſe des Geſetzes, zu der Freyheit an derer Gattungen von Weſen, gerade ſo, wie die Kraft von jener, zu den Kräften von dieſen. Sie iſt bey jeder Gattung von Weſen gerade ſo groß, als die Autonomie, und dieſe, als die Kräfte. Worinne beſteht aber der Vorzug des

Men-

Menſchen? Nicht in der Freyheit, wenn man dieſe in ihrer wahren Bedeutung nimmt, ſondern in der Vernunft. Man vergleiche hiermit was ich über die Würde vernünftiger Weſen überhaupt, und des Menſchen insbeſondere geſagt habe, um dieſes ganz einzuſehen. Die Frage aber, iſt der Menſch frey? iſt mit andern Worten, exiſtirt der Menſch? Iſt es nun auſer Zweifel, daß er exiſtirt, ſo iſt es ſeine phyſiſche und moraliſche Freyheit ebenfalls. Er iſt theils ſinnliches, theils vernünftiges Weſen, in beider Rückſicht hat er Selbſtthätigkeit, folglich auch die Freyheit eines ſinnlichen, die Freyheit eines vernünftigen Weſens, oder moraliſche Freyheit.

Was iſt nun die Freyheit der Vernunft? Den Begrif derſelben a priori beſtimmt, nichts anders, als was ſie bey Weſen überhaupt iſt, modificirt, ſo wie das Geſetz, durch dasjenige, was ſich aus der ſpecifiſchen Verſchiedenheit vernünftiger Weſen ergiebt; folglich Abweſenheit des Zwangs oder der Einwirkung fremder Kräfte, in ſo fern dieſelben die geſetzmäßige Thätigkeit der Vernunft hindern und einſchränken. Reicht dieſer negative Begrif nicht hin, die gewünſchten Reſultate zu finden; ſo giebt es eine Auskunft. Denn man kann, wenn nur der eigentliche Begrif im Auge behalten wird, für dieſe Definition eine gleichgeltende ſetzen. Und dieſe iſt da. Denn die Freyheit (ſo wie die Ruhe) iſt bey gegebenen Hinderniſſen der Thätigkeit ein Zweck, welcher zwar an ſich nicht der höchſte und unbedingt iſt, ſondern um des höchſten Zwecks willen ſtatt findet und nothwendig.

dig, und deswegen von dem Geſetz, welches die Erhaltung der Kraft in der urſprünglichen Vollkommenheit gebietet, eben ſo nothwendig, als dieſer höchſte unbedingte Zweck aufgegeben iſt, ſo daß er eben ſowohl wie dieſer durch die Thätigkeit der Kräfte eines jeden Weſens erreicht werden muß. Dieſes vorausgeſetzt und zu Grunde gelegt, kann man die Urſache für die Wirkung ſetzen, um einen poſitiven Begrif von der Freyheit zu bekommen. Dieſem zufolge wäre Freyheit das Vermögen eines Weſens, (alſo auch der Vernunft) die Hinderniſſe ſeiner geſetzmäßigen Thätigkeit zu entfernen, zu entkräften, zu unterdrücken. Man muß ſich aber ſehr in Acht nehmen, daß man den Urſprung und die Rechte dieſes Begrifs nicht vergißt. Denn er iſt nur in dieſer Betrachtung fruchtbar und zuläſſig, und thut der Wahrheit in jeder andern Abbruch.

Dieſer Begrif bekömmt in Anſehung rein vernünftiger Weſen eben ſo wenig eine größere Deutlichkeit, als das Geſetz, in welchem unter dieſer Vorausſetzung die Erhaltung der Freyheit eben ſo nothwendig aufgegeben wird, als die Erhaltung des Daſeyns in der urſprünglichen Vollkommenheit. Angewandt aber auf den Menſchen läßt er ſich noch näher beſtimmen. Denn bey dieſem entſtehen die meiſten Einſchränkungen der Vernunft in ihrer geſetzmäßigen Thätigkeit aus der Sinnlichkeit. Hier wäre alſo Freyheit das Vermögen der menſchlichen Vernunft, den Reizungen der Sinnlichkeit ſo zu widerſtehen, dieſelben ſo zu beherrſchen, daß ſie durch dieſelbe

zu

zu keiner Handlung verleitet werde, welche mit der gebotenen Behauptung der Würde der Vernunft in Widerſpruch ſtünde; ſo daß ſie, wenn ſie von der Sinnlichkeit ſo etwas zu thun hingeriſſen würde, in ſo fern dem Zwang der Sinnlichkeit, als einer heterogenen Kraft, unterworfen ware. Die Sache ſo verſtanden, kann Kants Unterſcheidung, zwiſchen Freyheit und Nothwendigkeit in Anſehung der menſchlichen Handlungen, ſo wie auch die Bemerkung; daß der Menſch, da er theils zu der Verſtandswelt, theils zu der Sinnenwelt gehört, ſeine Handlungen nur nach demjenigen beſtimmen müſſe, weswegen er ein Glied in der Verſtandeswelt iſt, als wahr angenommen werden. Die Frage nun, ob der Menſch dieſe Freyheit habe, läuft ebenfalls dahin; ob er Vernunft habe? Denn hat er dieſe, wie er ſie denn hat; ſo darf man nicht zweifeln; daß dieſe Kraft bey ihrer Thätigkeit, ſich zu erhalten, allen Hinderniſſen derſelben, ſie mögen entſtehen, woher ſie nur wollen, zu widerſtehen fähig ſey, (potentia) ob immer mit Erfolg? dies iſt eine andere Frage, die hieher nicht gehört. Nur das Vermögen der Vernunft, den Hinderniſſen ihrer Thätigkeit zu widerſtehen, iſt hier zu beweiſen; und dieſes iſt da, weil es mit der Vernunft ſelbſt, als einer exiſtirenden Kraft; eigentlich gleichbedeutend, und nur wegen des beſondern Zwecks der Thätigkeit derſelben, verſchieden ausgedrückt iſt.

Und auf dieſe Art können, und müſſen ſogar Freyheit und Nothwendigkeit neben einander beſtehen. Jene iſt eine nothwendige Bedingung von dieſer, dieſe ein

nothwendiges Prädicat von jener, ſo wie von allen weſentlichen Erforderniſſen eines thätigen Geſetzes. Sieht man ſie als entgegengeſetzte Begriffe an von welchen einer den andern ausſchließt; ſo macht man ſich einer μεταβασεως εις αλλο γενος ſchuldig. Denn wie bekannt, müſſen entgegengeſetzte Begriffe, als Gattungen betrachtet, zu derſelben Art gehören, welche den Eintheilungsgrund entweder ausmacht, oder hergiebt, wie z. B. Freyheit und Zwang. Jene iſt Nothwendigkeit der eigenen Natur, oder der Kräfte eines Weſens, in ſo fern die Thätigkeit derſelben nicht eingeſchränkt iſt; dieſer Naturnothwendigkeit anderer Weſen, in ſo fern ſie die Thätigkeit des einen einſchränken. Beyde, Freyheit und Nothwendigkeit gehören weſentlich zur Möglichkeit eines Geſetzes; dieſe damit es wahr, jene damit es thätig ſey. Jedes Weſen, alſo auch der Menſch, wirkt nach dem nothwendigen Geſetz ſeiner Natur, in nothwendiger Abſicht auf den nothwendigen Zweck ſeiner Thätigkeit, aber nicht anders, als unter der nothwendigen Bedingung der Freyheit. Wo alſo Thätigkeit angetroffen wird, da liegt theils Nothwendigkeit theils Freyheit zu Grunde, und zwar beyde in demſelben Grad, als jene gefunden wird. In welchem Grad die Freyheit eingeſchränkt iſt, in demſelben leidet auf die Autonomie und die Erreichung des Zwecks.

Mit dieſen Sätzen wird man, wie ich glaube, ausreichen, theils die Streitigkeiten über Freyheit und Nothwendigkeit zu enden, theils das Weſen der erſtern genau

zu

zu bestimmen. Denn die Vertheidiger der Freyheit vertheidigen doch am Ende nichts anders, als die Selbstthätigkeit der Vernunft, vorzüglich in Hinsicht auch auf die Sinnlichkeit, welcher sie ebenfalls widerstehen kann und muß. Mit dieser ist aber die Freyheit, in so fern sie behauptet werden muß, oder bey gegebenen Hindernissen gleichbedeutend, aber nicht an sich und ursprünglich. Blos deswegen ist man zu dem angegebenen positiven Begrif der Freyheit berechtiget, darf ihn also auch nicht weiter ausdehnen. Die Verfechter der Nothwendigkeit aber, wollen doch weiter nichts, als die Lehre von dem zureichenden Grunde befestigen; und daß alles, auch die Handlungen vernünftiger Wesen, nach Gesetzen erfolge. Dieses muß seyn, und ist so, wenn schon Freyheit statt findet; denn diese ist auch Gesetzen unterworfen. Man entferne nur den logischen Irrthum, welcher Freyheit und Nothwendigkeit in eine Classe setzt; und es wird sich zeigen, daß man keinen Grund hatte zu streiten: nicht eben deswegen, weil die Vernunft unvermögend wäre, hierüber zu entscheiden, sondern weil diese Dinge in der Natur selbst nicht streitig sind. Anstatt zu sagen, daß beyde Theile Unrecht haben, wage ich es zu behaupten, daß beyde Recht haben, und nur deswegen streiten, weil sie ungleichartige Dinge in eine Classe setzen.

Geht man nun mit diesem Sätzen in die Erfahrung; so dienen sie zu einem so genau als möglich bestimmten Freyheitsmesser. Durch Beobachtung des

Hangs zum ſinnlichen Vergnügen, der moraliſchen Handlungen und des Intereſſe der Menſchen kann man den Grad der Freyheit eines jeden, wo nicht ganz genau, doch mit vieler Wahrſcheinlichkeit durch Näherung finden. Eine eben ſo wichtige als nöthige Beobachtung in Anſehung der Zurechnung, deren Richtigkeit ganz davon abhängt. Denn nicht dieſe läßt ſich a priori einſehen, ſondern nur, wenn und warum die Zurechnung erlaubt und nöthig iſt. Denn es mag entweder Strafe und Belohnung zu beſtimmen, oder ein Amt zu beſetzen ſeyn, von deſſen Verwaltung man ſich keinen glücklichen Erfolg verſprechen darf wenn nicht der, welcher es bekleidet, einen verhältnißmäßigen Grad von Freyheit behauptet; ſo entſteht die wichtige Frage; welchen Grad der moraliſchen Freyheit beſitzt der Menſch? Ich weiß wohl, daß man unter Zurechnung nur das erſtere verſteht. Allein die nemliche Frage iſt in Anſehung beyder Fälle wichtig, wo ſie nicht in dem letztern noch mehr auf ſich hat, als in dem erſtern. Dort beruht ſie auf Gründen des Rechts, und zum Theil, der Klugheit und Liebe; hier auf den beyden letztern Punkten allein und zugleich. Denn iſt die Frage von der Sicherheit vor einem Verbrecher, dem einzigen rechtmäßigen Zweck der Strafe, oder wie ein ſchädliches Glied der Geſellſchaft unſchädlich, und, wo möglich, wieder brauchbar gemacht werden könne; ſo muß man, wie der Arzt in Anſehung des Leibes, den Geſundheitszuſtand der Vernunft, oder den Grad der Freyheit derſelben, oder, welches

ches daſſelbe iſt, den Grad des Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft bey dieſem Menſchen unterſuchen, um ſich in den Stand zu ſetzen, zweckmäßige Maasregeln zur geſetzmäßig beabſichteten Wiederherſtellung der Vernunft in ihre Freyheit, oder Geſundheit nehmen zu können, welche, in ſo fern ſie mit Schmerz des Kranken verbunden ſeyn müſſen, den Namen der Strafe allein verdienen, weil nur Strafen dieſer Art mit den Strafen Gottes in der Natur Aehnlichkeit haben. Iſt aber die Frage von der Beſetzung eines Amtes; nun ſo leuchtet die Wichtigkeit dieſer Unterſuchung von ſelbſt ein. Denn der Zweck des Staates will, man mag denſelben ſehen laſſen dürfen, oder nicht, daß man den Aemtern Männer, und nicht den Leuten Aemter gebe. Und hierbey tritt zugleich die Nothwendigkeit ein, die beſten Maasregeln zu ergreifen, um, wo möglich, es dahin zu bringen, daß, wenn man einen brauchbaren Mann zu einem Amte gefunden hat, derſelbe ſich nicht nur bey dieſem Grad der Vernunftfreyheit, welchen er bereits beſitzt, behaupte, ſondern in derſelben auch immer weiter fortrücke; gewiß der wichtigſte Theil des Capitels, welches in allen peinlichen Geſetzbüchern fehlt, wiewohl es weit nöthiger iſt, als alle übrigen, und welches überſchrieben ſeyn ſollte; **wie Verbrechen zu verhüten.** Und dieſe Unterſuchung iſt weit wichtiger, als die, welche gewöhnlich, um die, ſo zu ſagen, bürgerlichen Kenntniſſe und Fertigkeiten eines Menſchen zu erforſchen, angeſtellt wird; die Mühe und Maasre-

geln, jeden in der ſittlichen Freyheit weiter zu bringen, weit wichtiger, als die gewöhnliche Sorgfalt, geſchickte Leute noch geſchickter zu machen. Denn fehlt es einem Menſchen an Moralität, ſo machen Kenntniſſe und Fertigkeiten denſelben deſto gefährlicher, je groſſer ſie ſind, je mehr ſie zunehmen. Moralität und Kenntniſſe müſſen in gleichem Verhältniß zunehmen, wenn gute Männer gut bleiben ſollen. Soll und muß eins vernachläſſigt ſeyn; nun ſo ſeys das Wiſſen. Man hat alsdann doch rechtſchaffene Leute.

Dieſes iſt, nach meiner Ueberzeugung, der wahre Begrif und das Amt der Zurechnung, in ſo weit wir als Menſchen gegen Menſchen darzu befugt ſind. Denn will man, um Strafen beſtimmen zu können, nichts weiter unterſuchen, als ob der Verbrecher den Gebrauch der Vernunft gehabt, die geſetzliche Strafe ſeiner Unternehmung gewußt habe, oder ob er das Verbrechen eben ſowohl hätte unterlaſſen als begehen können; ſo iſt man auf einem Weg; wo man das geſuchte in Ewigkeit nicht finden wird, weil er nicht nur der unrichtige, ſondern vielmehr gar kein Weg iſt. Denn jede Wirkung, alſo auch die menſchlichen Handlungen, alſo auch die Verbrechen, hängen von der Bedingung einer hinreichenden, proportionirten Urſache ab, ohne welche ſie nicht ſtatt haben können. Iſt einmal die Bedingung in der Wirklichkeit gegeben; ſo erfolgt die Wirkung unausbleiblich. Iſt dieſe gegeben; ſo muß die unabänderliche Urſache derſelben da geweſen ſeyn. Alles, was man

ge-

gegen dieſe Schlüſſe einwenden will, widerſpricht der Vernunft. Die Freyheit der Vernunft (nicht des Willens; denn dieſer iſt die Vernunft, in ſo fern man ſie in praktiſcher Abſicht allein betrachtet; Freyheit aber umfaßt die ganze Thätigkeit derſelben) wird hierdurch gar nicht aufgehoben. Sie beſtätigt ſich vielmehr durch das Beyſpiel der Tugendhaften in jedem Grad der Sittlichkeit. Sie will aber, wenn einſchränkende Hinderniſſe, wie bey dem Menſchen in Anſehung der Sinnlichkeit, vorhanden ſind, durch ausdauernden Kampf erhalten und behauptet ſeyn. Vertheidigt ſich die Vernunft ſchwach, ſo muß die Thätigkeit derſelben nothwendig in demſelben Grad eingeſchränkt werden, in welchem ihr die Hinderniſſe überlegen ſind; ſo daß ſie endlich, untüchtig, weiter zu widerſtehen, immer tiefer und tiefer von ihrer Würde herab ſinkt, bis endlich völlige Unthätigkeit, der Tod der Vernunft, erfolgt. Iſt nun ein gewiſſer Grad der Einſchränkung der freyen Thätigkeit wirklich da; ſo ſind die proportionirten Wirkungen deſſelben unausbleiblich. Man kann alſo mit völliger Gewißheit ſchlieſſen, daß ein Verbrecher den Grad von moraliſcher Freyheit nicht hatte, welcher entweder zur Unterlaſſung des begangenen Verbrechens, oder zu der demſelben entgegenſtehenden Handlung erforderlich iſt. Man könnte daher, wenn nur nicht ſonſt mancherley wichtige Nebenbetrachtungen anzuſtellen wären, die für jeden Fall ſchickliche Strafe leichten Fuſſes beſtimmen. Denn man hätte, um bey dem Verbrecher die Hinder-

Digitized by Google

niſſe ſeiner Freyheit wegzuſchaffen, nur von dieſem Grad anzufangen.

Dieſes iſt meine Meynung von der Freyheit, welche auch durch die gewöhnliche Definition des Willens, als eines Vermögens das beſſere nach bewuſten Gründen zu wählen, nicht verändert wird. Dann erſtens iſt dieſe Definition nicht richtig; und, wenn ſie dieſes auch wäre, nicht philoſophiſch. Denn der Wille iſt nichts anders, als die Vernunft in ihrer praktiſchen Thätigkeitsäuſerung, oder indem ſie ſich ſelbſt in nothwendiger Abſicht auf den Zweck ihres Daſeyns nach Principien zum Handeln beſtimmt. Hierbey äuſſert ſie ſich bey gegebner Wahl unter Mitteln zu ihrem Zweck nur auf eine beſondere Art, und iſt in ſo fern das Vermögen das beſſere einzuſehen. Was ſie aber als das beſſere erkennt, das muß ſie ſchlechterdings zu ihrer Abſicht gebrauchen, oder ſie müßte fähig ſeyn, wider ihre eigene Natur zu handeln; welches widerſprechend iſt. Dieſes kann man blos in ſo fern ein Vermögen zu wählen nennen, als die Vernunft durch die Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur, das beſſere, nicht durch Zwang von auſen, das ſchlechtere zu gebrauchen, genöthiget wird. Und wenn ſogar das letztere der Fall iſt, ſo zieht ſie doch immer nur das kleinere Uebel, d. i. das beſſere, dem gröſsern vor. Wollte man nun der Vernunft ein Vermögen zuſchreiben, das erkannte beſſere dem erkannten ſchlechtern nachzuſetzen; wollte man dieſes die Freyheit der Vernunft, den Vorzug derſelben nennen; um

Ver-

ſo ſetzte man die Freyheit, die Würde derſelben in das Vermögen widernatürlich zu handeln, und begienge einen Widerſpruch, welcher, um wahr zu ſeyn, die Möglichkeit der Exiſtenz der Vernunft aufhebt. Freylich giebt es nur gar zu viel Beyſpiele von Menſchen, welche das nach anderer beſſerer Einſicht ſchlechtere wählen. Allein es kömmt hierbey, wie bey der Zurechnung, alles auf die eigene Einſicht des wählenden an. Ich weiß auch, daß ſogar wider eigene beſſere Einſicht nach dem ſchlechtern gegriffen wird. Allein dieſes ſcheint nur ſo. Denn dieſe Einſicht muß erſtens im Augenblick des Handelns mit deutlichem Bewußtſeyn verbunden ſeyn, und auch dann iſt die Wahl des erkannten beſſern nicht anders möglich, als dadurch, daß die Vorſtellung der Vernunft von den Nachtheilen des unterlaſſenen beſſern die Vorſtellung der Einbildungskraft von den Vortheilen des ſchlechtern überwiege. Daß aber die Einbildungskraft die Vernunft beſiegt; dies iſt eine eben ſo wahre und häufige, als traurige Erfahrung. Und auf dieſe Art wird doch immer das vermeynt lich beſſere gewählt, die Meynung von dem verſchiedenen Werth der Dinge mag richtig ſeyn, oder nicht. Und nur dieſes iſt der Grund von den Ausnahmen, welche ſich Menſchen wider die Allgemeinheit des Geſetzes erlauben. Mangel an Einſicht, und der erforderlichen Lebhaftigkeit derſelben im Bewußtſeyn im Augenblick des Handelns, er entſtehe woher und wodurch er wolle, iſt die einzige Quelle aller Verirrungen, zu welcher ſich aber freylich noch manche mitwirkende Urſachen vereinigen.

Sollten manche von dieſen Sätzen etwas dunkel ſcheinen, ſo bitte ich alles, was ich hier über die Freyheit geſagt habe, mit dem erſten Theil meiner Schrift zu vergleichen.

Der zweyte Punkt, über welchen ich mich rechtfertigen muß, betrifft die Idee von Gott, als Geſetzgeber, auf welche ich gar nicht Rückſicht genommen habe, ob ſie gleich von der allermeiſten als der einzige zureichende Grund von der Kraft moraliſcher Geſetze, denen wir unterworfen ſind, angeſehen wird; ſo daß dieſe meine ganze Deduktion, wenn ſie auch die Wahrheit der Hauptſätze fühlen ſollten, blos deswegen verworfen werden, weil ſie glauben, daß dieſe Sätze keine wahren Geſetze ſeyn können, weil ſie nicht auf dieſen, nach ihrer Meynung, einzig wahren Grund gebaut ſind. Ich darf alſo nicht unterlaſſen, hierüber das nöthige zu erinnern; zumal da ich weiß, wie heftig gegen Hobbes declamirt worden iſt, weil derſelbe in ſeinen Schriften über das Naturrecht dieſe Idee nicht zu Grund gelegt hatte. Hobbes wurde von niemand weniger verſtanden, als von ſeinen Zeitgenoſſen, namentlich den Theologen, deren gewöhnliche Art zu polemiſiren allzubekannt iſt. Und dieſes war die Urſache, daß ſeine Schriften über das Naturrecht ſo ſehr um das verdiente Anſehn kamen, daß ſie ſogar noch jetzt nicht ſo ſehr und allgemein geſchätzt werden, als ſie es verdienen. Ob ſie jetzt richtig verſtanden werden? dies wage ich nicht zu beſtimmen. Nur ſoviel weiß ich aus eigener Erfahrung, daß viele von den

den Sätzen, welche Hobbes als Thatſachen aufſtellt, um ſeinen Schluß, ergo pactis opus eſt, darauf zu gründen, als Grundſätze a priori angeſehen werden; ſo daß ſie, aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, das Gefühl empören müſſen, ſo wahr ſie ſind, wenn man ſie als Thatſachen anſieht. Allein die Schuld hiervon liegt nicht an Hobbes, welcher, ohne ein a priori feſtſtehendes Naturrecht zu leugnen, die Unzulänglichkeit deſſelben darthun will, welche aus der Unbeſtimmtheit der Grenzen der Befugniſſe eines jeden vorzüglich alsdann entſteht, wenn bey einer großen Anzahl von Menſchen an einem Ort, welche ſelten den Grad von moraliſcher Vollkommenheit haben, welche erforderlich iſt, wenn das reine Naturrecht ohne alle Verträge den Frieden erhalten ſoll, die Bedürfniſſe aller ſich durchkreuzen, ſo daß Colliſionen und Streitigkeiten unausbleiblich entſtehen müſſen, welche nicht anders beygelegt werden können, als durch Verträge über die Grenzen der Befugniſſe eines jeden. Auf dieſe Art erzeugt ſich der Schluß, ergo pactis opus eſt; und ich ſollte meynen, daß hierinne nichts auffallendes enthalten wäre. Jedoch ich werde hierüber zu weitſchweifig, und komme zur Sache.

Ich könnte mich von dem befürchteten Einwurf leichten Kaufs durch das bekannte poſito uno non excluditur alterum losmachnn. Allein es kann nicht undienlich ſeyn, die Sache näher zu beleuchten.

Es kömmt hierbey, glaube ich, auf dieſe drey Fragen an; nemlich, weswegen man darauf dringt, daß dieſe

dieſe Idee als Grundlage der Moral angenommen werden ſoll? wie Gott ſeine Geſetze promulgirt und in Anſehn erhält? und ob man in Anſehung der Schärfe des Beweiſes etwas gewinnt, wenn man dieſe Idee zu Grunde legt? Denn auf die Prüfung des gewöhnlichen Schluſſes; Gott hat mich erſchaffen; folglich hat er ein Recht, mir Geſetze vorzuſchreiben, mag ich mich nicht einmal einlaſſen: wiewohl die Idee von Gott, als Geſetzgeber, als nothwendige Grundlage der Moral angenommen, nichts höheres zu finden iſt, worauf man dieſes Recht der Gottheit, wenn es erlaubt wäre, derſelben Rechte in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts beyzulegen, gründen könnte. Alſo weswegen iſt die Annahme dieſer Idee nothwendig? Damit das Strafgeſetz den Willen hinreichend und nothwendig beſtimme, demſelben gemäß zu handeln. Dieſes findet aber nicht ſtatt, wo keine Furcht vor Strafen iſt; und dieſe fällt weg, wo kein Geſetzgeber iſt, welcher Macht und Recht zu ſtrafen hat, ſo daß man ſich vor demſelben fürchten muß? Wie promulgirt und vollzieht Gott ſeine Geſetze? Durch die Natur, d. i. theils durch die natürlichen Folgen der Handlungen, welche, wenn dieſe einmal geſchehen ſind, eben ſo unabänderlich ſind, als ihre Urſachen, und unausbleiblich, und größerntheils unmittelbar erfolgen; theils durch die Vernunft eines jeden, welche entweder aus dem Begrif der menſchlichen Natur das, was man thun und laſſen muß, ableitet, oder aus der Erfahrung durch Schlüſſe von den Wirkungen

gen

gen auf die Urſachen erkennt, was Recht und Unrecht iſt.

Allein alles dieſes ergiebt ſich ſchon aus dem bloſen Begrif der Exiſtenz des Menſchen, als eines vernünftigen Weſens, mit welcher folglich das Geſetz der Sittlichkeit mit allen ſeinen Eigenſchaften und Erforderniſſen zugleich gegeben iſt. Sind alſo nur die Strafen geſetzwidriger Handlungen gewiß, unausbleiblich und unabänderlich; ſo iſt die Furcht, dem Geſetz entgegen zu handeln, hinreichend begründet, und keine weitere Vorausſetzung nöthig, ſo gewiß und ausgemacht ſie auch an ſich ſeyn mag. Und dies iſt ſo wahr, daß es ſchon aus dem gewöhnlichen Beweisſatz; Gott hat mich erſchaffen, und deswegen befiehlt er mir, folgt, welcher richtiger ſo ausgedrückt werden muß; Gott giebt mir dadurch, daß er mich werden läßt, das Geſetz meiner Handlungen. Wozu dient es alſo, die Annahmen und Vorausſetzungen ohne Noth zu häufen? Reicht der Begrif der Exiſtenz hin, ein thätiges Geſetz zu erzeugen; ſo ſchadet jede überflüſſige Vorausſetzung der Strenge des Beweiſes. Was gewinnt man alſo dadurch, daß man die Idee von Gott, als Geſetzgeber, dem Geſetz zu Grunde legt? Nicht das geringſte. Denn wenn wir auch von der Exiſtenz Gottes vollkommen gewiß und überzeugt ſind; ſo können wir doch unabhängig von der Erfahrung und der Betrachtung der Natur, von ſeinem Weſen und Eigenſchaften keinen andern Begrif haben, als den ontologiſchen, ſo wie er aus der Idee einer vernünf

künftigen Weltursache hervorgeht. Alles was mir von unserm Verhältniß zu Gott wissen, beruht auf unserer Existenz, und ist aus der Natur und Erfahrung, als der einzigen Quelle dieser Erkenntniß, hergenommen; so daß wir, um die göttlichen Gesetze kennen zu lernen, blos bey dieser stehen bleiben müssen. Folglich wird durch diese Voraussetzung das Gesetz der Sittlichkeit weder wahrer, noch deutlicher, noch nothwendiger und thätiger, als es ist, wenn es blos aus dem Begrif der Existenz vernünftiger Wesen abgeleitet wird. Deswegen wird aber die Idee von dem Urheber der Natur von der Moral nicht ausgeschlossen; man findet es nur nicht nöthig, bey der Deduktion des Gesetzes davon auszugehen, theils weil es, genau betrachtet, einerley ist, ob man den Begrif des Urhebers der Natur, oder den der Existenz der verbundenen Wesen zu Grunde legt, theils weil wir den Willen Gottes blos aus der Natur kennen lernen; so daß es nöthig ist, von demjenigen anzufangen, was uns allein die erforderliche Deutlichkeit gewährt, folglich von dem Begrif der Existenz. Wer also die Moral auf diesen Begrif baut, der gründet sie eben dadurch auf die Idee von dem Urheber derselben, als Gesetzgeber.

Es ist aber in einer andern Betrachtung gar nicht einerley, ob man von dem einen, oder von dem andern ausgehen will. Denn einem jeden vernünftigen Wesen ist nun sein selbstwillen daran gelegen, daß alle Wesen seiner Gattung ohne Ausnahme von der Wahrheit

des

des Geſetzes der Sittlichkeit ſo überzeugt ſeyen, daß ſie ſich, demſelben jederzeit gemäß zu handeln, unnachlaßlich verbunden halten. Dieſes iſt aber nicht möglich, wenn dieſes nicht auf etwas gebaut iſt, welches niemand leugnen, woran nicht einmal jemand im geringſten zweifeln kann. Denn beydes hindert und hemmt die Thätigkeit eines Geſetzes, welchem vernünftige Weſen nicht anders gemäß handeln können, als wenn ſie von dem Grund ihrer Verbindlichkeit vollkommen überzeugt ſind. Zweifeln iſt in praktiſcher Abſicht nicht viel beſſer, als leugnen. Nun iſt aber die Idee von Gott, als vernünftiger Weltурſache und Weltregierer, weil wir ſie nicht aus der Erfahrung, ſondern blos durch analogiſche Schlüſſe herausbringen, ſo beſchaffen, daß daran wenigſtens gezweifelt werden kann. Und dieſes kann niemand leugnen, da jedermann zugeſteht, daß der Begrif von Gott kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern blos des Glaubens ſey, folglich nur auf Gründen der Wahrſcheinlichkeit beruhe. Hieraus ergeben ſich zwey Sätze, welche, aus zugeſtandenen Sätzen geſchloſſen, nothwendig zugegeben werden müſſen, und beyde die Richtigkeit meines Verfahrens beweiſen; nemlich erſtens, daß dieſer allein wahre Begrif von Gott, (folglich auch der von Gott, als Geſetzgeber) weil er eben blos Gründe der Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, untauglich ſey, das Sittengeſetz darauf zu bauen, weil der Grund deſſelben für alle ohne Ausnahme, bey aller Verſchiedenheit der Meynungen und Ueberzeugungen

von überſinnlichen Dingen, vollkommen gewiß, ſolglich Gegenſtand des Wiſſens ſeyn muß. Dieſes iſt aber nur durch Erfahrung möglich. Folglich muß das Geſetz, und kann auf nichts anders gegründet werden, als auf den höchſten Erfahrungsſatz, d. i. an Begrif der Exiſtenz, wenn es die erforderliche unerſchütterliche Gewißheit bey ſich führen ſoll: denn nur Erfahrung giebt Gewißheit. Demnach hat jedes vernünftige Weſen für ſich, um den Sittengeſetz jederzeit gehorchen zu können, ein äuſſerſt wichtiges Intereſſe, einen unerſchütterlichen Grund ſeiner Pflichten zu wiſſen: Denn wo nur Wahrſcheinlichkeit iſt, ſie ſey auch noch ſo groß, da bleibt doch noch immer die Möglichkeit des Gegentheils, folglich in praktiſcher Abſicht die Möglichkeit zu irren. Und dieſes iſt ſchon da wahr, wo das Wahrſcheinliche einen Gegenſtand möglicher Erfahrung betrifft, und wo die Analogie von der Erfahrung auf Erfahrung hinweiſt, ſo daß meiſtens die Wahrſcheinlichkeit berechnet werden kann. Noch weit mehr aber iſt es da wahr, wo der wahrſcheinliche Gegenſtand außer den Grenzen, ſo gar der möglichen Erfahung liegt, wie es in Anſehung des Begrifs von Gott der Fall iſt. Dieſe Möglichkeit zu irren in dem Bewußtſeyn eines Menſchen, welcher ſich ohne alle Ausnahme ſein ganzes Leben hindurch dem Sittengeſetz gemäß ſelbſt zum Handeln beſtimmen ſoll, in Dingen, welche die geſammte Lebensglückſeligkeit betreffen, muß nothwendig den Entſchluß, ſittlich gut zu handeln, vorzüglich alsdann ſchwankend und ungewiß ma-

machen, wenn es große Aufopferungen gilt, und den Lieblingsneigungen Abbruch, oder wohl gar weh geſchehen ſoll; und die Ausnahmen, welche ſich der Menſch, von der Macht der ſinnlichen Neigungen hingeriſſen, gar zu gern und gar zu oft, wider die Allgemeinheit des Geſetzes erlaubt, begünſtigen. Wir haben alſo ein Princip unſrer Handlungen nöthig, welches den Entſchluß jederzeit unerſchütterlich mache, und der menſchlichen Neigung, ſich dem Geſetz zu entziehen, alle Auswege verſchlieſe. Dieſes kann es aber nicht, wenn es nicht einen unerſchütterlichen, ſchlechterdings nicht zu bezweifelnden Grund hat; und dieſen hat es nicht, wenn es nicht auf eine Erfahrungswahrheit gebaut iſt. Folgt dieſes nun ſchon in Anſehung der Idee von Gott, in ſo fern ſie Gegenſtand des Glaubens iſt; ſo würde es noch weit mehr folgen, wenn ich hier mit Kant behaupten wollte, daß wir in Anſehung alles deſſen, welchem keine wirkliche oder mögliche Erfahrung untergelegt werden könnte, folglich auch in Anſehung dieſer Idee, in einer unüberwindlichen Unwiſſenheit wären. Jedoch mag ich dieſes nicht einmal für mich anführen. Ich begnüge mich an demjenigen, was aus dem allgemein zugeſtandenen Satz folgt; daß nemlich die Idee von Gott blos Gegenſtand des Glaubens iſt. Und da es zu meiner gegenwärtigen Abſicht nicht gehört, das Verhältniß des Glaubens zur Sittlichkeit zu unterſuchen; ſo mag ich auch nicht die Frage berühren: ob

die Idee von Gott dadurch, daß ſie ein Poſtulat der Sittlichkeit iſt, (wenn ſie es iſt) objektive Realität erhalte? ſondern verſpare dieſes auf eine ſchicklichere Gelegenheit.

Wie aber, (und dies iſt der zweyte von den angeführten Folgeſätzen) wenn jemand dieſen Glauben nicht hat, oder Zweifler iſt? Denn, (wie bereits geſagt worden,) zweifeln iſt in dieſer Rückſicht vom Leugnen vielleicht gar nicht unterſchieden, und daß es Menſchen von ſo einem Gemüthszuſtande geben könne, wenig oder viel, darauf kömmt nichts an; dies iſt theils Erfahrungsſache, theils wegen der unvermeidlichen Verſchiedenheit der menſchlichen Vorſtellungen von Dingen, welche alle Erfahrung überſteigen, leicht begreiflich. Wornach ſollen alſo Menſchen dieſer Art handeln, da doch einem jeden, ſeiner eigenen Glückſeligkeit wegen, ſehr viel daran gelegen iſt, daß alle Menſchen ſittlich gut und vollkommen handeln? Offenbar nach einem Princip, deſſen Grund ſie bey allen ihren Zweifeln dennoch nicht leugnen können, welcher folglich ein Erfahrungsſatz ſeyn muß. Alles Declamiren und alles Klagen über dergleichen Menſchen iſt unſchicklich und ungegründet. Die Ueberzeugung eines Menſchen hängt nicht von ſeinem Willen ab. Er kann nicht dafür, ſelten dawider, daß ihm die Dinge ſo, und nicht anders erſcheinen, daß er ſich von tranſcendenten Dingen dieſe und keine andere Vorſtellung macht. Wer an Gott und eine

ne

ne alles umfaſſende Vorſehung glaubt, der muß auch glauben, daß Gott gewollt habe, daß dieſe Menſchen ſo und nicht anders ſeyn ſollten, er mag die Abſicht Gottes dabey einſehen oder nicht; mithin nicht darüber klagen, nicht gegen ſie declamiren, damit er nicht ſich ſelbſt und ſeinem Glauben widerſprechend handle: er muß vielmehr glauben, daß Gott auch dieſen Menſchen etwas gegeben habe, wornach ſie ſich ſelbſt, ohne zu irren, zum Handeln beſtimmen, wodurch ſie das allgemeine Ziel aller vernünftigen Weſen eben ſo wohl, als andere erreichen können; er muß glauben, daß es der göttlichen Weisheit nicht widerſpreche, die Menſchen auf verſchiedenen Wegen zu demſelben Ziel zu führen. Was bleibt alſo einem Menſchen, der keinen Glauben hat an Dinge, welche die Erfahrung ganz überſteigen, zum Princip ſeiner ſittlichen Handlung übrig, als etwas, das in der Erfahrung gegründet, unerſchütterlich feſtſteht; folglich der Begriff der Exiſtenz, weil es in einer andern, von ſelbſt einleuchtenden, Betrachtung nöthig iſt, von dem höchſten Erfahrungsſatz bey der Begründung der Moral auszugehen. Und dazu haben erwieſenermaßen alle Menſchen, ſie mögen an tranſcendente Dinge glauben, oder nicht, gleich viel Intereſſe.

Natur und Erfahrung bleiben alſo auch in dieſer Wiſſenſchaft die einzige und höchſte Erkenntnißquelle; und wer eine höhere ſucht, der ſieht entweder die

Sache nicht ganz ein, oder ſpielt mit Worten und verkauft Redefiguren für Wahrheit, oder wird von irgend einem minder würdigen Intereſſe, welches er ſich öffentlich zu bekennen ſcheuen muß, und folglich hinter heilige Gegenſtände verſteckt, gehindert, aufrichtig zu ſeyn. Es kann mir alſo nicht zum Vorwurf gereichen, daß ich blos von dieſer Quelle ausgegangen bin: und geſchieht es demohngeachtet; nun ſo kann ich mich mit dem Beyſpiel der angeſehenſten Männer vertheidigen. Und dies iſt alles, was man gegen die, welche die Gründe anderer ungeprüft verwerfen, thun kann.

Die gewöhnliche Urſache aber von dieſer Behauptung iſt, daß man mit Worten ſpielt, und bildliche Ausdrücke in der eigentlichen Bedeutung nimmt, ohne das Bildliche von dem Wahren, das darinnen ſeyn mag, abzuſondern. Es iſt augenſcheinlich, daß dieſe Verfahrungsart mancherley ungegründete und einander widerſprechende Schlüſſe erzeugen muß. Daraus iſt denn der liebe Anthropomorphismus erwachſen, welcher in die Philoſophie, vorzüglich in die Moral ſo viel falſche, ungegründete Sätze gebracht hat, daß die Strenge des Beweiſes a priori ganz verlohren geht, indem unzubeweiſende Sätze, als bewieſen, zu Grunde gelegt werden. Daher ſo mancherley Hypotheſen über die wichtigſten Fragen der theoretiſchen ſowohl, als der praktiſchen Philoſophie. Die Welt,

Got-

Gottes Werk, iſt ſein Reich, in welchem er als abſoluter Monarch herrſcht; die Menſchen, ſeine Unterthanen, denen er Geſetze giebt, welchen ſie aus Furcht vor der Strafe des Geſetzgebers gehorchen müſſen, u. ſ. w. Wollte man alles, was in den gewöhnlichen Begriffen der Menſchen von einem Geſetzgeber in einem menſchlichen Staat liegt, auf Gott und die Vorſehung anwenden, ſo würde ein Gemählde von dem Reich Gottes herauskommen, welches das völlige Anſehen einer Ironie auf das heiligſte Weſen, oder einer Gotteslästerung haben würde, weil es dem einzig wahren Begriff von Gott, ich meyne dem ontologiſchen, welcher ſich aus dem Begriff einer vernünftigen Welturſache ergiebt, widerſprechen würde. Will man denn nun einmal Begriffe von menſchlichen Verhältniſſen auf das Verhältniß der Menſchen zu Gott anwenden, ſo berichtige man doch wenigſtens jene, und glaube nicht durch dieſe Anwendung den wahren Begrif von dieſem völlig gefunden zu haben. Wer iſt denn nun eigentlich der Geſetzgeber in einem Staat? Der allgemeine Wille. Wer iſt ihm unterworfen? Niemand; als wer ſich allen Mitgliedern der Geſellſchaft hierzu verbindlich gemacht hat. Und weswegen? Weil er als Bürger angeſehen ſeyn wollte, und es ſeiner Wohlfahrt zuträglich fand, ſich auf dieſe Art zu verbinden; und dies wieder deswegen, weil er als vernünftiges Weſen exiſtirt, und auf ſeine Wohlfahrt be-

Digitized by Google

dacht zu seyn, durch seine eigene Natur getrieben wird. Was ist aber der Regent in einem Staat? Eigentlich nicht Gesetzgeber, sondern Repräsentant desselben; dessen Amt es ist darüber zu wachen, daß jeder Bürger seiner Bürgerpflicht nachkomme. Dieses ist aber der Bürger nicht dem Regenten, sondern dem Gesetzgeber schuldig, weil er ebenfalls desselben Gesetzgeber ist. Jeder gehorcht dem Willen aller, weil dieser zugleich sein eigener Wille ist. Nun untersuche man, wieviel sich von alle dem, was aus dem wahren Begriff eines Staates fließt, auf das Verhältniß der Menschen zu Gott anwenden lasse; und man wird hoffentlich nicht mehr von Gott, als Gesetzgeber, sondern, wie die christliche Lehre, als Vater, sprechen, und aus diesem Verhältniß die Worte Recht, Verbindlichkeit, Furcht, Strafe, Strafgesetze u. d. g. weglassen, um es nicht herabzuwürdigen und zu entheiligen.

Der Antropomorphismus liegt freylich in der gewöhnlichen Denkart der Menschen, vorzüglich, wenn sie eine hitzige Einbildungskraft haben; und es ist eine alte Bemerkung, daß die Begriffe eines Volks von der Gottheit ihren nächsten Grund in der Staatsverfassung desselben haben; so daß man von einem auf das andere mit Wahrscheinlichkeit schliesen kann. Allein der Grund von dieser gewöhnlichen Vorstellungsart liegt in der gewöhnlichen Schwachheit und Eingeschränktheit der menschlichen Vernunft, welche Er-

fah-

fahrungsbegriffe, ſo wie ſie ſind, auf alles, was nicht Erfahrung iſt, überträgt, und ſo durch ſich ſelbſt gehindert wird, die Wahrheit zu finden. Allein anſtatt auf dieſe Einſchränkung etwas zu bauen, ſollte man ſie vielmehr wegzunehmen ſuchen, und, um den ſchädlichen Anthropomorphismus endlich einmal loszuwerden, da er doch eigentlich weiter nichts iſt, als ein Stück von der Erbſünde, die ſich vom Orient aus auf uns vererbt hat, in der Philoſophie das nemliche thun, was die aufgeklärteſten Theologen unſerer Zeit in Anſehung der heiligen Bücher thun. Dieſe, überzeugt, daß eine gründliche Exegeſe der Schrift unentbehrlich iſt, wenn die Wahrheit derſelben die Menſchen glückſelig machen ſoll, ſondern alles Bildliche ab, und haben auf dieſem Wege ſchon oft das Anſehen der Bibel gerettet. Dieſes ſollte man in der Philoſophie nachahmen, und alles abſondern, was nach Anthropomorphismus ſchmeckt. Wenn wird es aber wohl allgemein dahin kommen? Wenn aber unter den Theologen diejenigen, welche die Worte der Schrift allenthalben in der erſten und eigentlichen Bedeutung nehmen, die ſchlechteſten ſind; welchen Rang verdienen wohl die Anhänger des Anthropomorphismus unter den Philoſophen?

Dieſes iſt meine Meynung von dieſen beyden Punkten, welche ich um dieſes nochmals zu wiederholen, blos in apologetiſcher Abſicht, folglich ohne ſie jemanden auf-

bringen zu wollen, vorgetragen habe. Auch diesfalls ist mein Grundsatz, mich zu zeigen, wie ich bin; damit man auch hierdurch in den Stand gesetzt werde, den Werth dieser Schrift gehörig zu bestimmen. Ich halte es für eine dem Publicum schuldige Bescheidenheit, daß man auch über etwas bedenklichere Sätze, wenn es nur sonst, ohne schädlich zu werden, geschehen kann, sein Urtheil ohne alle Schminke andern zur Prüfung darlege. Nicht allein aber dem Publicum, sondern auch mir selbst war ich diese ausführlichere Darstellung meines Urtheils hierüber schuldig. Denn es ist mir billig daran gelegen, daß ich nicht mißverstanden werde, und niemand kann es mir verdenken, wenn ich alles thue, um Mißverständnissen, welche nicht selten absichtlich entstehen, im voraus zu begegnen.

Uebrigens wünsche ich dieser Schrift, um Plattners Worte zu den meinigen zu machen, Leser, die sie verstehen, und Richter, die sie lesen. Leipzig, geschrieben im März 1789.

Christian Gottfried Tilling.

Ein-

Digitized by Google

Einleitung.

Unter allen Fragen des Naturrechts, welche seit der Zeit, da man anfieng, diesen philosophischen Theil des Rechts besonders zu bearbeiten, von den angesehensten Lehrern desselben auf verschiedene Art entschieden und bewiesen worden sind, ist die Frage von den Rechten der Eltern über ihre Kinder, von den Gründen und Grenzen dieser Rechte, eine von denen, worüber sogar noch zu unsern Zeiten die Meynungen getheilt, und bisweilen jetzt noch nicht zur vollkommenen Befriedigung entschieden sind. Ich kann dieses, ohne mich auf andere Beweise einzulassen, daraus darthun, daß die königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin sich veranlaßt gefunden hat, diese Frage vor einigen Jahren als Preisfrage aufzugeben.

Wäre es bey philosophischen Untersuchungen erlaubt, nach dem natürlichen Wahrheitsgefühl und der Mehrheit der Stimmen zu urtheilen; so wäre nichts leichter und gewisser zu entscheiden, als diese Frage. Denn die meisten sprechen den Eltern ein Recht über die Kinder, welches mit der Geburt der letztern anfangen soll, zu. Und das

Wahrheitsgefühl spricht so laut für dieses Recht, daß viele sogar Unwillen äusern, wenn von einigen Zweifel dagegen erhoben werden.

Allein bey philosophischen Untersuchungen ist es eben nicht erlaubt, nach der Mehrheit der Stimmen zu entscheiden; sondern man muß die Gründe gegen einander abwägen; wo es denn sehr leicht kommen kann, daß eine einzige Stimme alle andere überwiegt.

Es wird sich in der Folge zeigen, ob dieses vielleicht bey der gegenwärtigen Frage der Fall ist. Anlangend aber das moralische Wahrheitsgefühl: so ist dasselbe zwar bey Fragen dieser Art nicht ganz ausgeschlossen; hat aber doch, wenn es auf Entscheidung ankömmt, eigentlich keine Stimme. Es kann zwar den Untersuchenden, in so fern es bey demselben noch unverwöhnt und unverdorben ist, und in Verbindung mit den übrigen zu dieser Absicht nöthigen subjektiven Erfordernissen, auf den richtigen Weg leiten; muß aber demohngeachtet, wenn es zur Entscheidung kömmt, wo man auf nichts, als auf die Zulänglichkeit objektiv gültiger Gründe sehen darf, stets der Vernunft untergeordnet seyn, und bey entstehendem Widerspruch, derselben weichen. Denn ohne zu gedenken, daß das Gefühl bey verschiedenen Menschen nach Graden verschieden ist, und daß niemand vermittelst seines eigenen Gefühls über die Handlungen anderer gültig urtheilen kann, sie mögen nun geschehen seyn, oder noch geschehen sollen; so läßt uns dasselbe nicht allein in den wichtigsten Fällen ohne Rath; sondern man ist auch, wenn man sich demselben allein anvertrauen will, in Gefahr, oft zu irren.

ren. Dieſes iſt vorzüglich der Fall, wenn die Grenzen irgend einer Pflicht oder Befugniß genau beſtimmt werden ſollen. Denn dieſe können nicht anders beſtimmt werden, als aus ausgemachten, allgemein gültigen und mit deutlichem Bewußtſeyn gedachten Grundſätzen der Vernunft. Findet dieſes ſchon in Anſehung des unverdorbenen Gefühls ſtatt, welches doch bey den wenigſten Menſchen angetroffen wird; ſo muß ſichs mit dem verwöhnten oder verdorbenen eben ſo, und noch weit mehr verhalten. Aber auch das unverdorbene Gefühl, bedarf, wenn es ſchon beſſer iſt, demſelben zu folgen, als gar keinen Führer zu haben, immer noch Bildung und Berichtigung, wenn es nicht irre führen ſoll; welche durch nichts bewirkt werden kann, als dadurch, daß man die Rathgebungen des Gefühls auf allgemein gültige Grundſätze der Vernunft zurückbringt, um die Zuläſſigkeit derſelben nach dieſem einzig richtigen Maasſtabe abzumeſſen. Hat man ſich nun durch fleißiges und oft wiederholtes Nachdenken die allgemein gültigen Gründe einer guten Handlung eigen gemacht, und gleichſam in ſeine Natur verwebt; ſo verlieren ſie zwar in der Folge etwas von ihrer Stärke im Bewußtſeyn, ſo daß wir uns derſelben im Augenblick der Handlung nicht deutlich bewußt ſind, ſondern ſie nur dunkel fühlen; demohngeachtet aber denſelben eben ſo vollkommen gemäß handeln, als wenn wir ſie mit deutlichem Bewußtſeyn dächten. So ſchätzbar alſo, ſo wünſchenswerth ein lebhaftes und berichtigtes Wahrheitsgefühl iſt; ſo gilt dieſes doch nur allein in dieſer Rückſicht. Bey der Unterſuchung aber der Geſetzmäßigkeit unſerer Handlungen, muß

alles auf hinreichende Gründe ankömmt, muß das Gefühl der Vernunft untergeordnet seyn.

Es hat Gelehrte gegeben, und giebt deren vielleicht noch, welche die Existenz eines Naturrechts, welches blos aus allgemein gültigen Grundsätzen der Vernunft bewiesen werden könnte, überhaupt; und folglich auch das natürliche Recht der Eltern über ihre Kinder ganz leugnen. Es würde meiner gegenwärtigen Absicht ganz entgegen seyn, wenn ich mich auf die Widerlegung dieser Meynung einlassen wollte. Aus dem folgenden wird das Gegentheil derselben ohne besondere Widerlegung klar werden. Nur so viel will ich hier erinnern, daß es ein groser Irrthum ist, zu glauben, daß, weil eine überwiegende Macht erfordert wird, sein Recht gegen den Beleidiger geltend zu machen, so daß der Beleidigte, eben weil er sich jetzt zu schwach findet, seinem Gegner überlegen zu seyn, aus Klugheit unterlassen muß, seine Ansprüche durchzusetzen, kein Recht statt finde, wo die Macht, dasselbe geltend zu machen, fehlt. Wäre dieses, so ließe sich auch durch Vernunft nicht ausmitteln, wenn der Gebrauch der Macht rechtmäßig ist, wenn er es nicht ist; so daß man, wenn man nur sonst, seinen eigenen Grundsätzen getreu, consequent schliessen will, in Gefahr ist, auf eine von zweyen Ungereimtheiten zu stosen; daß man nemlich behauptet, aller Gebrauch der Macht ist entweder gerecht, oder ungerecht. Und auch sogar für diese beyden Fälle, von welchen man einen, jener Voraussetzung zufolge, aus welcher sie nothwendig flieſſen, annehmen und zugeben muß, hat man nichts, wornach man seine Wahl bestim-

men

men könnte. Erklärt man ſich für das erſtere, welches denn am gewöhnlichſten geſchieht, ſo kömmt man auf den eben ſo gefährlichen, als die Vernunft empörenden Grundſatz: jeder hat ſo viel Recht als er Macht hat; oder wo Macht iſt, da iſt Recht. Und auf dieſe Art hätten wir denn ein Recht des Stärkern; gegen welches, wenn dargethan werden könnte, daß es kein auf bloße Grundſätze der Vernunft gegründetes Recht gäbe, welches Allgemeinheit oder objektive Gültigkeit bey ſich führte, niemand etwas gegründetes erinnern könnte. Allein es iſt doch wohl ein nicht blos in Worten beſtehender, ſondern in der Vernunft ſowohl, als in der Natur des Menſchen gegründeter Unterſchied zwiſchen dem Recht ſelbſt und der Macht, den verbündenen zu zwingen. Dieſe Macht iſt etwas zufälliges und veränderliches. Wer heute zu ſchwach iſt, kann morgen, durch eine unerwartete Veränderung der Umſtände hierzu ſtark genug ſeyn. Stärke und Schwäche ſind Thatſachen, welche keine Allgemeinheit bey ſich führen; ſo daß es, wenn es auch nicht rathſam iſt, im Zuſtand der Schwäche Gewalt zu gebrauchen, wenigſtens Uebereilung, wo nicht gar gänzlicher Mangel an Einſicht in die Philoſophie iſt, aus Thatſachen allgemein gültige Wahrheiten widerlegen zu wollen. Ueberdieſes verräth auch ſchon der Urſprung dieſer Meynung, den innern Gehalt derſelben. Anſtatt von der vernünftigen Natur des Menſchen auszugehen, ſuchte man den Grund des Rechts in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge, wo freylich ſehr oft Macht vor Recht geht. Allein Recht der Vernunft bleibt, eben weil es von der Natur des Menſchen allein abgeleitet iſt, Recht, und die Verbindlichkeit, demſelben zu gehor-

chen

chen, unnachlaßlich, wenn auch die Erfahrung ganz widerspräche; so wie die moralischen Gesetze überhaupt dadurch, daß man dieselben fast nirgends befolgen sieht, nicht das geringste von ihrer Würde und verbindender Kraft verlieren.

Anlangend die verschiedenen Meynungen der Lehrer des Naturrechts über gegenwärtige Frage; so ist es hier fast eben so, wie in allen philosophischen Untersuchungen, gegangen. Den Blick und die Aufmerksamkeit mehr auf das, was andere sagen, als auf die Natur der Sache geheftet, glaubt jeder bewiesen zu haben, wenn es ihm gelingt, die Gründe des andern zu widerlegen. Allein die Widerlegung des Gegentheils kann nur in bedingten Fällen als Beweis gelten. Und wenn man auch alle Bedingungen, unter denen etwas wahr seyn kann, bis auf eine einzige, in der That widerlegt; so sieht man doch hieraus nichts weiter in Ansehung des übrig gebliebenen, einzigen Falles, als daß man denselben; nicht aber, warum man ihn annehmen müsse. Um das letztere zu leisten, müssen affirmirende oder positive Beweise beygebracht werden.

Dieses voraus geschickt, komme ich nun auf die Untersuchung gegenwärtiger Frage selbst. Ich werde mich hierbey, der Natur der Sache gemäß, so verhalten, daß ich zuerst die allgemeinen Grundsätze, aus welchen die Entscheidung, so wie aller Fragen des Naturrechts, also auch der vorliegenden hergenommen werden muß, so kurz, als möglich, untersuche, um dieselben alsdann auf die Frage selbst anzuwenden. Das erstere ist eben so nöthig, als das letztere, weil, wenn man nicht von dem einzig wahren

ren Grundſatz, oder Entſcheidungsgrund ausgeht, oder denſelben nicht gehörig ins Auge faßt, Irrthum und falſche Entſcheidung unvermeidlich iſt. Und ich finde dieſe Unterſuchung um ſo nöthiger, da in unſerm Zeitalter von den Lehrern des Naturrechts in mündlichen Vorträgen ſowohl, als in Schriften, ſo ſehr verſchiedene Sätze, unter dem Namen eines oberſten Princips, angegeben und vertheidiget werden, daß die zur Prüfung noch unfähigen Leſer oder Zuhörer nicht wiſſen, woran ſie ſind, und faſt jeder ſich einen eigenen, beſondern Begrif von dem Naturrecht macht, welcher, weit entfernt, dem Begrif eines andern in allem gleich zu ſeyn, wie es doch, da das Naturrecht als Wiſſenſchaft einzig iſt, ſeyn ſollte, demſelben kaum einigermaſen ähnlich iſt. Der Schade, welcher aus der Verſchiedenheit der Begriffe über das, was nach der Vernunft Rechtens iſt, oder nicht, erwächſt, beſteht vorzüglich darinne, daß Dinge, als vernunftmäßige Befugniſſe angeſehen werden, welche es doch gar nicht ſind, daß folglich das Naturrecht, bey der Anwendung dieſer verſchiedenen Grundſätze auf wirkliche Verhältniſſe des menſchlichen Lebens, anſtatt die Anſprüche der Menſchen gegen einander in geſetzmäßige Grenzen einzuſchlieſſen, und den Streitigkeiten einigermaßen Einhalt zu thun, vielmehr Veranlaſſung darzu giebt und dieſelben nährt. In allen andern Wiſſenſchaften bemüht man ſich, die Grenzen derſelben genau zu beſtimmen und abzuſondern, und ſorgfältig zu verhüten, daß verwandte Wiſſenſchaften nicht in einander laufen, weil dieſelben durch Grenzverwirrung an ihrer apodiktiſchen Gewißheit ſowohl, als an ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange leiden. Nur das Naturrecht

hat das Schickſal, daß die bereits genau beſtimmten Grenzen deſſelben, wieder verwirrt werden. Ohne mich hier auf die Unterſuchung der Urſachen hievon einzulaſſen, weil darauf, wenn man nur von der Schädlichkeit dieſes Verfahrens überzeugt iſt, eben nicht viel ankömmt, bekenne ich, daß ich vorzüglich hierdurch zu dieſem Verſuch veranlaßt worden bin. Und dieſes ſo ſehr, daß ich mich davon nicht abſchrecken ließ, ob ich ſchon wußte, daß Villaume's von der Academie der Wiſſenſchaften zu Berlin gekrönte Preisſchrift die Vermuthung, dieſe Frage befriedigend beantwortet zu haben, für ſich hat. Mein Verſuch kann demohngeachtet neben jener Schrift beſtehen, zumal da er ſich hauptſächlich auf die Begründung des oberſten Princips des Naturrechts erſtreckt, aus welchem die allenthalben gegründete Beantwortung dieſer Frage hergenommen werden kann und muß.

Die Beſtimmung dieſes erſten Princips des Naturrechts, als eines Satzes, welcher objektive Gültigkeit oder Allgemeinheit bey ſich führen muß, iſt wegen der von Kanten in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten eröfneten neuen Ausſichten in die Gründe, auf denen die Sittlichkeit beruht, weit wichtiger und ſchwerer. Man ſollte freylich vermuthen, daß dieſelbe vielmehr dadurch erleichtert worden wäre; und in gewiſſer Betrachtung iſt ſie es auch. Es wird ſich aber zeigen, in wie fern dieſe Beſtimmung dadurch ſchwerer geworden iſt. Es kann daher, glaube ich, von niemanden mit Grund getadelt werden, daß ich in dieſem Verſuch, wo man vielleicht ſo etwas nicht erwartete, auf Kantens Schrift Rückſicht nehme,

me, da die Entscheidung gegenwärtiger Frage, um dieses nochmals zu sagen, ganz von der objektiven Gewißheit des obersten Grundsatzes des Naturrechts; und dieser, weil das Naturrecht ein Theil der Moral ist, von der nothwendigen Gewißheit des höchsten Princips der Moral abhängt.

Diese Prüfung der Kantischen Grundsätze muß, in so weit dieselbe hieher gehört, sogleich vorgenommen werden, damit alsdann der Beweis und die Erörterung unserer Frage ununterbrochen fortlaufe. Es wird mir hoffentlich niemand den Vorwurf machen, daß ich verwegen gewesen sey, gegen die von diesem angesehenen Mann aufgestellten Grundsätze der Moral etwas erinnern zu wollen. Denn in Ansehung der Wahrheit gilt das Ansehen groser Männer nur in so weit, daß es der für sich bestehenden Pflicht, bey der Untersuchung der Wahrheit redlich zu verfahren, eine Triebfeder mehr unterlegt, und die derselben schuldige Ehrfurcht thätiger macht und befestigt.

Um meine Meynung über die Kantischen Grundsätze vorzutragen, will ich erstlich meine Einwürfe gegen dieselben vorlegen und beweisen; dann eine Auskunft vorschlagen, und dieselbe auch dadurch beweisen, daß ich sie mit Kants gegründeten Foderungen, die er in Ansehung des obersten Princips der Moral macht, in Uebereinstimmung bringe; so daß ich, wenn es mir gelingt das versprochene zu leisten, hoffen darf, daß diese von mir vorgeschlagene Auskunft nicht ohne Beyfall bleiben werde.

Erster Theil.

Erstes Capitel.

Einwürfe gegen Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Sollen moralische Gesetze überhaupt, soll ein oberstes Gesetz der Sittlichkeit statt finden, und seine thätige Kraft beweisen, so muß man, auser den zu dieser Absicht erforderlichen Eigenschaften des Willens, 1) einen Quell, aus welchen sie fliesen, oder etwas, wodurch sie nöthig werden, und 2) einen aus dem erstern entspringenden und folglich positiven, d. i. zu bewirkenden Zweck, auf welchen sie gerichtet sind, als nothwendige Erfordernisse, annehmen. Denn ist nichts vorhanden, wodurch ein Gesetz nöthig wird, so ist es, wo nicht ganz unmöglich, doch ohne alle Bedeutung; und der Wille, welcher sich dem Gesetz unterwerfen soll, weiß nicht, woher seine Verbindlichkeit hierzu entsteht. Fehlt aber der Zweck, so ist die Sittlichkeit, die doch im Thun besteht, ohne bestimmte Richtung, so daß man nicht einsieht, wie ein Gesetz ohne Zweck zur Thätigkeit kommen, und den Willen, sich zu unterwerfen, bestimmen kann. Denn daß der Wille blos dadurch geneigt werden soll, sich den Gesetzen zu unterwerfen, weil er sich als gesetzgebend ansieht, wie Herr Kant will; dies ist, wenn es auch noch so wahr

wäre,

wäre, ſelbſt nach dem Begrif eines vernünftigen Weſens überhaupt, zu dieſer Abſicht bey weitem nicht hinreichend.

Nun behaupte ich, daß dem Geſetz der Sittlichkeit, oder dem oberſten Princip der Moral, welches Kant aufſtellt ſo wahr es übrigens ſeyn mag, beydes fehlt; ſo daß ein vernünftiges Weſen ſich zwar von der Wahrheit deſſelben überzeugt fühlt, ohne aber dadurch hinreichend beſtimmt zu werden, demſelben gemäß zu handeln.

Denn was den Beweis des erſtern betrift, ſo darf man nicht glauben, daß Kant dadurch, daß er den von ihm aufgeſtellten categoriſchen Imperativ auf Autonomie, und dieſe auf Freyheit des Willens zurückführt, ſelbſt die Quelle deſſelben angegeben habe. Kant thut dieſes blos in der Abſicht, zu zeigen, wie ein categoriſcher Imperativ möglich, und wie der Wille, obgleich aller Antriebe beraubt, durch die bloße Tauglichkit ſeiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung, als wodurch er ein geſetzgebendes Mitglied im Reiche der Zwecke wird, dennoch hinreichend beſtimmt werden könne, dem Geſetz der Sittlichkeit gemäß zu handeln: jenes durch die nothwendige Annahme der Unabhängigkeit des Willens von Naturgeſetzen, oder der Freyheit; dieſes durch Autonomie, vermöge deren ſich das vernünftige Weſen als ein Glied eines Reichs der Zwecke, und zu einer Verſtandeswelt gehörig anſieht, deren Geſetzen es ſich blos deswegen unterwirft, weil es ſie ſelbſt gegeben hat. Freyheit aber und mit derſelben die daraus harfliesende Autonomie des Willens iſt nichts weiter, als nothwendig vorauszuſetzende ſubjektive

Eigenschaft eines Willens, welcher Gesetzen gehorchen soll, und dies nicht anders, als unter der vorausgesetzten Idee der Freyheit, kann. Und wenn auch aus dem Begriff der Freyheit der der Autonomie nothwendig fließt; so bleibt doch noch immer die Frage übrig, wie kann der Wille durch das bloße Bewußtseyn der Vernunft, daß er selbst gesetzgebend und dem Gesetz der Sittlichkeit nur deswegen unterworfen sey, weil er es selbst gegeben hat, darnach zu handeln, hinreichend angetrieben werden? Und wenn man auch zugiebt, daß dieses Bewußtseyn denselben hierzu geneigt macht, und fähig sey, die Stelle alles Interesse zu vertreten; so fragt sichs denn doch auch hier, wienach thut es dieses? welches sind die Gründe davon? Geneigt machen aber ist noch bey weitem nicht hinreichend bestimmen, daß nemlich das Wollen auch in Handlung übergehe. Hierzu wird, auser diesen subjektiven Eigenschaften des Willens, ein Quell des Gesetzes, oder etwas, welches das Gesetz nöthig macht, erfordert, aus welchen man folglich und eigentlich die Möglichkeit und Gültigkeit so wohl, als seine nicht allein verbindende, sondern auch thätige, d. i. den Willen hinlänglich bestimmende Kraft erkennen kann; obgleich auch ein Subjekt der Gesetze, d. i. ein vernünftiges Wesen und die Freyheit des Willens eben so nothwendig erfordert werden.

Und diese Quelle, diese subjektive Veranlassung der Gesetze, wodurch dieselben nöthig werden, findet man in Kants Schrift nirgends. Denn Kant sagt p. 3 ausdrücklich „der gute Wille ist allein durch das Wollen, „d. i. an sich gut; und deswegen höher zu schätzen, als

„alles

„alles übrige; und p. 13. eine Handlung aus Pflicht hat „ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche „dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, „nach der sie beschlossen wird; hängt also nicht von der „Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, son„dern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem „die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des „Begehrungsvermögens, beschlossen wird.„ Zugegeben, daß sich dieses alles wirklich so verhält, so bleibt die Frage, was ist der Grund davon, daß sichs so verhält? unbefriedigt; da doch, wie sich in der Folge zeigen wird, eine genugthuende Antwort aus der Untersuchung dessen, was ich unter dem Ausdruck, Quelle der Gesetze, verstanden wissen will, ergiebt.

P. 14. versteht Kant unter Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz? Aber woher das Gesetz? Und worauf gründet sich die Achtung, welche den Willen ganz allein antreiben soll, sich dem Gesetz zu unterwerfen? „Nachdem alle Antriebe, sagt er, „entfernt sind, bleibt nichts übrig, was dem Willen zum „Princip dienen könnte, als die allgemeine Gesetzmäßig„keit der Handlungen überhaupt, d. i. ich soll niemals „anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Mag doch die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung immerhin mit diesem Princip übereinstimmen, und dasselbe jederzeit vor Augen haben; so bleibt auch hier noch die Frage übrig, was ist der Grund davon, daß ich so handeln muß? die allgemeine Gesetzmäßigkeit?

Aber worauf beruht ſie? Woher entſteht ſie? Zugegeben einſtweilen, daß man durch dieſes oberſte Geſetz der Sittlichkeit hinreichend fähig wird, über die Geſetzmäſigkeit aller Handlungen mit vollkommener Gewißheit zu urtheilen; ſo iſt nur dieſes Geſetz für ſich allein nicht geſchickt genug, den Willen ganz und gewiß zum Handeln zu beſtimmen, auſer wenn die Vernunft den Grund und die Veranlaſſung darzu einſieht.

Eben ſo wenig kann man, ohne dieſe Einſicht, finden, warum dieſes Geſetz für alle vernünftige Weſen überhaupt gilt und verbindend iſt, uns warum das, was aus objektiv (d. i. für alle vernünftige Weſen) gültigen Gründen den Willen eines jeden vernünftigen Weſens nothwendig beſtimmt, praktiſch gut iſt?

P. 65. wird der Grund von der zweiten Formel des categoriſchen Imperativs, oder der einſchränkenden Bedingung aller ſubjektiven Maximen, nemlich: handle ſo, daß du die Menſchheit ſo wohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel braucheſt, angegeben; weil nemlich jedes vernünftige Weſen als Zweck an ſich exiſtirt, und deswegen einen unbedingten Werth hat. Zwar hat dieſes in ſo weit Grund, (denn auf die Kleinigkeit daß, obgleich das Geſetz der Sittlichkeit für alle vernünftige Weſen überhaupt gültig ſeyn ſoll, demohngeachtet in dieſer zweyten Formel des nemlichen Geſetzes, welche mit der erſten, wie Kant ſelbſt ſagt, ganz einerley iſt, die Menſchheit als Zweck erwähnt wird, kömmt weiter nicht viel an,) daß jeder Menſch ſich ſeiner a) als ein durch

die

die Sinne afficirtes Wesen zur Sinnenwelt gehörig und Naturgesetzen unterworfen, b) als Intellienz bewußt ist, vermöge welcher er zur Verstandeswelt gehört, wo er blos nach dem Gesetz der Freyheit handelt. Da nun die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt enthält, so muß ich freylich jeden andern Menschen, so wie mich selbst, und den Werth von beyden, um nach diesem mein Verhalten gegen mich selbst sowohl, als gegen jeden andern, genau und gewiß zu bestimmen, blos nach demjenigen beurtheilen, Kraft dessen er zur Verstandeswelt gehört, d. i. als Zweck an sich selbst; so daß man auf diese Art so wohl den Inhalt, als die objektive Wahrheit dieser zweyten Formel des Gesetzes der Sittlichkeit einsieht. Nur bleibt noch immer die gegründete, und, wie mich dünkt, und weiter unten erhellen wird, gar wohl zu beantworten mögliche Frage übrig, wie wird dieses Gesetz nach der zweyten Formel für meine subjektiven Maximen oberste einschränkende Bedingung? denn aus dem angeführten Grund erhellet dieses noch nicht, weil er sich blos auf subjektive Eigenschaften des vernünftigen Wesens bezieht; diese Frage aber nur aus der Bestimmung dessen, was ich die Quelle der Gesetze nenne, mithin aus etwas, welches auser jenen Eigenschaften erfordert wird, beantwortet werden muß.

Wenn p. 75. aus der zweyten Formel des praktischen Princips die dritte, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft nemlich: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden

Willens aufgeſtellt wird, vermöge deſſen der Wille dem Geſetz der Sittlichkeit nur deswegen unterworfen iſt, weil er ſelbſt geſetzgebend iſt: ſo entſteht wieder die Frage; wie iſt es möglich, daß dieſe Idee den Willen, welcher ſchlechterdings durch kein Intereſſe getrieben werden darf, wenn die Würde und Erhabenheit der Tugend, die eben in dieſer Reinigkeit des praktiſchen Princips beſteht, erhalten werden ſoll, hinreichend geneigt macht, ſich um derſelben willen dem Geſetz zu unterwerfen? Iſt der Imperativ wegen der in dieſer dritten Formel ausgedrückter Beſtimmung, nach welcher ſich der Wille beym Wollen aus Pflicht von allem Intereſſe losſagt, aus dieſem Grunde unbedingt und categoriſch; ſo iſt doch wohl die Unterſuchung, ob nicht durch die Vernunft ausgemittelt werden könne, aus welchen Gründen er es iſt, weit entfernt überflüßig zu ſeyn, vielmehr eben ſo nöthig, als der Mühe werth. Iſt, wenn das Geſetz der Sittlichkeit allgemein befolgt würde, ein Reich der Zwecke möglich; wodurch wird es nöthig und wünſchenswerth? Woher die Verbindlichkeit, daß ich, wenn auch ſonſt niemand auſer mir den Geſetzen dieſes Reichs der Zwecke gemäß handelte, demohngeachtet unnachlaßlich verbunden bin, mich den von mir, vermöge der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens, mir und allen andern vernünftigen Weſen, als Mitgliedern deſſelben Reichs, vorgeſchriebenen Geſetzen zu unterwerfen? mich demohngeachtet als geſetzgebendes Mitglied anzuſehen und zu verhalten? Giebt es kein Mittel das p. 85. erwähnte Paradoxon aufzulöſen, daß nemlich blos die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin

mithin die Achtung für eine bloſe Idee, dennoch zur unnachlaklichen Vorſchrift des Willens dienen ſolle; und daß gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern die Erhabenheit deſſelben beſtehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein geſetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu ſeyn; denn ſonſt würde es nur als dem Naturgeſetz ſeiner Bedürfniß unterworfen vorgeſtellt werden müſſen.

Hier ſowohl, wie allenthalben in ſeiner Schrift, bringt Kant auf die völlige Unabhängigkeit der Maxime von allen Triebfedern und Zwecken, weil ſonſt, nach ſeiner Art ſich die Sache zu denken, kein categoriſcher, d. i. unbedingt gebietender, ſondern nichts weiter, als ein bedingter Imperativ herauskömmt; zum offenbarem Beweiſe, daß Kant ſein Geſetz der Sittlichkeit ſchlechterdings aus keinem Quell hergeleitet wiſſen will. Autonomie, oder die Beſchaffenheit des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn, auf welche Kant das Geſetz der Sittlichkeit allein gründet, muß doch irgend etwas haben, woher die Geſetze entſtehen, und worauf ſie dieſelben gründen könne, da ſie ohne dieſes nicht einmal begriffen werden, vielweniger thätig ſeyn kann; ſo daß es nicht genug iſt, zu beweiſen, daß es nothwendig ſey, dieſelbe nebſt der Freyheit vorauszuſetzen. Freyheit mag immer als eine beſondere Art von Cauſalitat ſehr füglich gedacht werden können, ſo muß ſie doch einen Stof haben, der gleichſam ihrer Bearbeitung unterworfen iſt. Iſt es gleich nicht möglich dieſelbe zu erklären, weil es uns hierzu an Erfahrungen fehlt; ſo muß man doch verſuchen, ob nicht irgend ein

Grund vorhanden ſey, Autonomie ſowohl als Freyheit anzunehmen; und zwar ſo, daß Kants gegründete Forderung, das Geſetz der Sittlichkeit völlig a priori zu beweiſen, vollkommen beobachtet werden kann. Zwar giebt Kant ſelbſt einen ſolchen Grund an, daß man nemlich bey einem Weſen, welches nicht anders, als unter der Idee der Freyheit, moraliſch handeln kann, aus dieſer Urſache die Freyheit, und mit dieſer die Autonomie nothwendig vorausſetzen müſſe. Nur fragt ſichs, ob es nicht, der Unmöglichkeit, die Freyheit zu erklären, ungeachtet, möglich iſt, dieſe Nothwendigkeit noch näher zu beſtimmen?

P. 103. geſteht Kant ſogar ſelbſt, daß er, wenn auch von ihm auf dieſe Art das ächte Princip der Sittlichkeit genauer, als ſonſt, beſtimmt worden wäre, auf die Frage, warum die Allgemeingültigkeit unſerer Maxime, als eines Geſetzes, die einſchränkenden Bedingung unſerer Handlungen ſeyn müſſe, und worauf ſich der dieſer Art zu handeln beygelegte Werth gründe, der ſo groß ſeyn ſoll, daß es überall kein höheres Intereſſe geben kann; und wie es zugehe, daß der Menſch dadurch allein ſeinen perſönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen welchen der eines angenehmen Zuſtandes für nichts zu halten ſey, keine genugthuende Antwort geben könne. Und ich geſtehe, daß mir die von Kant beygebrachte Auskunft nicht Genüge gethan hat. Denn wenn auch der Menſch wegen des Vermögens ſeiner Seele, der Vernunft, vermöge welcher er ſich ſeiner, als Intelligenz bewußt iſt, vollkommen berechtigt iſt, ſich zu einer Verſtandeswelt zu rechnen,

deren

deren Geſetzen er auch da, wo er wegen ſeiner Sinnlichkeit, und als zur Sinnenwelt gehörig, eigentlich von Naturgeſetzen abhängt, dennoch unterworfen iſt; ſo ſieht man hieraus noch immer nicht, woher die Verbindlichkeit, den Geſetzen der Verſtandeswelt zu gehorchen, entſtehe. Alles was aus dieſer, allerdings auf die Natur ſelbſt gegründeten, Unterſcheidung reſultirt, iſt die Möglichkeit categoriſcher Imperativen, oder Geſetze der Sittlichkeit, welche einem Weſen gebieten, deſſen Wille, weil es wegen ſeiner Sinnlichkeit zur Sinnenwelt gehört, und Naturgeſetzen, d. i. äuſerer auf ihn wirkender Urſachen unterworfen iſt, die Vorſchrift derſelben nicht nothwendig und unausbleiblich will.

Und ſo glaube ich denn meinen erſten Einwurf gegen Kants Grundlegung zu einer Metaphyſik der Sitten hinreichend bewieſen zu haben; welches aus dem Beweis deſſen, was nach meiner Meinung, dieſen Mangel zu erſetzen, geſagt werden kann, noch weiter erhellen wird.

Die Richtigkeit meiner zweyten Einwendung gegen Kants Schrift darzuthun, kann ich ſchon deswegen kürzer ſeyn, weil dieſelbe unmittelbar aus dem Beweis der erſten fließt. Denn wenn dasjenige fehlt, wodurch Geſetze überhaupt, folglich auch das Geſetz der Sittlichkeit, als die Grundlage und der Inbegriff aller übrigen Geſetze, nöthig werden, nemlich die Urſachen und die Quellen der Geſetze; ſo kann auch kein eigentlicher, d. i. zu bewirkender Zweck ſtatt finden.

Zwar

Zwar scheint Kant selbst einen Zweck gesetzt zu haben. Denn indem er p. 80. weil alle Maximen oder subjektiven Principien des Handelns 1) eine Form (Allgemeinheit) 2) Materie (Zweck) 3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen haben müsse, daß nemlich alle Maximen zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reich der Natur. zusammenstimmen, das Gesetz der Sittlichkeit durch die Categorien der Einheit, Vielheit, Allheit, durchgeführt vorstellt, und dasselbe nach der ersten Formel so bestimmt: handle so, daß du auch wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Naturgesetz werden, weil jedes vernünftige Wesen, als solches, einen unbedingten Werth, oder Würde hat, vermöge welcher dasselbe als Zweck an sich selbst existirt, und sich seine Person auf diese Art vorstellt; so setzt er die zweyte Formel desselben Gesetzes, nemlich; handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern Menschen zugleich als Zweck, und niemals blos als Mittel braucheſt. Allein es scheint nur so. Denn p. 82 sagt Kant ausdrücklich, daß dieser Zweck, weil in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß, als der jeden Willen nur relativ gut machen würde, nicht als ein zu bewirkender, sondern als ein selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müsse, d. i. als ein Zweck, dem niemals entgegen gehandelt werden darf; und dieser Zweck ist ihm das Subjekt aller Zwecke, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten

Willens

Willens iſt. Und wie konnte auch Kant von dieſem Zweck anders ſprechen, da derſelbe die angeführte zweyte Formel des oberſten Princips der Sittlichkeit nur unter dem Geſichtspunkt einer oberſten einſchränkenden Bedingung aller ſubjektiven Zwecke angeſehen wiſſen will?

Und ſo iſt es, obgleich dieſe zweyte Formel mit der dritten, als der oberſten Bedingung der Zuſammenſtimmung des Geſetzes der Sittlichkeit mit der allgemeinen praktiſchen Vernunft, nemlich der Idee des Willens jedes vernünftigen Weſens, als eines allgemein geſetzgebenden Willens, und dem aus dieſer dritten Formel abgeleiteten möglichen Reich der Zwecke damit im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Denn ein Reich der Zwecke, d. i. eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze, kann nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Bedingung eines gemeinſchaftlichen, und zwar nicht blos negativen, ſondern zugleich und eigentlich poſitiven, d. i. durch dieſe Verbindung zu bewirkenden Zweckes, welcher ohne dieſe Verbindung entweder gar nicht, oder nicht ſo gut erreicht werden kann. Es wird ſich ſogar in der Folge finden, daß dieſer Zweck von jedem Mitglied des Reichs der Zwecke verſtanden werden muß, und das jedes Glied um ſein ſelbſt willen zu dieſem Reich gehört, weil es dieſen ihm nöthigen Zweck, abgeſondert von dem Reich der Zwecke, entweder gar nicht, oder nicht ſo gut erreichen kann. Der negative Zweck fließt ſchon aus der bloſen Coexiſtenz vernünftiger Weſen, kann ohne ſyſtematiſche Verbindung vollkommen beobachtet und erreicht werden, iſt folglich

noch

noch weit entfernt, ein Reich der Zwecke, nach der richtigen Definition des Herrn Kant, möglich zu machen; wiewohl derselbe darzu wesentlich erfordert wird. Denn durch diese Verbindung wird dem negativen Zweck etwas zugesetzt, nichts davon genommen, so daß jedes Glied im Reich der Zwecke die Verbindlichkeit hat, jeden andern zugleich als Zweck, d. i. als ein Wesen zu gebrauchen, welches sich mit eben dem Recht, wie ich, als Zweck ansieht.

Da sich nun die Sache so verhält, so kann auch daraus, daß Kant p. 7. die Begründung und Hervorbringung eines, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willens, als die allemige Bestimmung der Vernunft festsetzt, weil der gute Wille das einzige ist, was ohne Einschränkung gut ist, so daß derselbe das höchste Gut, und zu allen übrigen selbst zu dem Verlangen, glückselig zu seyn, die Bedingung ist, nichts gegen meinen Einwurf geschlossen werden. Denn ob es gleich scheint, als wenn hierdurch ein zu bewirkender Zweck angedeutet würde; so widerspricht dieses doch dem vorhergehenden, wo ich hinreichend bewiesen zu haben glaube, daß Kant ausdrücklich von keinem zu bewirkenden Zweck etwas wissen will; und aus dessen eigener Erklärung desjenigen, was er unter dem guten Willen versteht, folgt das Gegentheil. Denn indem er den Begriff des guten Willens aus dem Begriff der Pflicht erklärt, als welcher den erstern, nur unter subjektiven Hindernissen und Einschränkungen (der Sinnlichkeit, als welche macht, daß in dem Menschen das Sollen des categorischen Imperativs kein nothwendiges Wollen ist,

wie

wie solches in einem vollkommen guten oder heiligen Willen angetroffen wird, so daß die Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit, oder moralischer Nöthigung, d. i. der Abhängkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Gesetz der Sittlichkeit Pflicht ist) enthält; so dringet er darauf, daß alle Handlungen nicht bloß pflichtmäsig seyn, sondern aus Pflicht geschehen sollen; sagt, eine Handlung aus Pflicht (mithin auch der gute Wille) hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern allein in der Maxime, d. i. dem subjektigen Princip des Wollens, nach welchem sie beschlossen wird, und hängt also ganz davon ab; und bestimmt endlich den Begriff der Pflicht, als die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz; oder wie es p. 76. in Ansehung eines Willens bestimmt wird, welcher durch das Princip, alles aus der Maxime eines sich selbst, als gesetzgebend, betrachtenden Willens zu thun, nicht subjektiv nothwendig bestimmt wird, als die praktische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln; oder p. 86. als die objektive Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit, d. i. der Abhängigkeit eines (wegen der aus der Sinnlichkeit entstehenden Hindernisse) nicht schlechterdings guten Willens von dem Princip der Autonomie. Verbindet man hiermit theils die p. 36 und 63 gegebene Definitiven des Willens, als eines Vermögens des vernünftigen Wesens nach Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, so daß der Wille eigentlich praktische Vernunft ist, weil zu der Ableitung der Handlungen von Principien Vernunft erfordert wird; oder als eines Vermögens, der

Vor-

Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen; theils die Definition eines unbedingt, ſchlechterdings guten Willens p. 81. als eines ſolchen, der nicht böſe ſeyn, deſſen Maxime nuthin, wenn ſie zu einem allgemeinen Geſetz gemacht wird, ſich ſelbſt niemals widerſtreiten kann: ſo kann die Hervorbringung eines an ſich ſelbſt guten Willens, welche p. 7. als die einzige Beſtimmung der Vernunft angegeben wird, nichts anders bedeuten, als, die Vernunft iſt nur und allein darzu beſtimmt, den wegen der Antriebe der Sinnlichkeit unvollkommen guten Willen dahin zu bringen, daß er blos aus der Tauglichkeit ſeiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung, und aus der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens handle; oder, wenn dieſes den Sinn von Kants Worten noch nicht erſchöpfen ſollte, es dahin zu bringen, daß das dem unvollkommenen, nicht ſchlechterdings guten Willen gebietende Sollen ſich dem nothwendigen Wollen (nach dieſem Princip zu handeln) welches in einem vollkommenen heiligen, ſchlechterdings guten Willen ſtatt findet, mehr und mehr nähere; daß alſo die Tugend, welche lediglich in Handlungen aus Pflicht beſteht, und Anfangs nichts weiter iſt, als ein mit nothwendiger Ueberwindung der ſubjektiven Hinderniſſe der Sinnlichkeit verbundenes Beſtreben, immer mehr und mehr aufhöre, Kampf zu ſeyn, immer mehr und mehr Fertigkeit, daß die Sinnlichkeit immer mehr und mehr der Vernunft unterworfen werde. Herr Kant mag nun dieſe ſeine Worte verſtanden wiſſen wollen, auf welche von beyden angeführten Arten er will; ſo iſt doch in keiner von beyden, obwohl in der letztern doch einigermaſen, das enthalten,

was

was ich unter dem Zweck, als einem zur Möglichkeit eines Geſetzes unentbehrlichen Erforderniß, verſtehe.

Und auf dieſe Art glaube ich denn meinen gegen Kants Schrift gemachten Einwurf mit hinlänglichen Belegen dargethan zu haben. Ich hätte deren noch mehrere beybringen können. Dieſe aber waren zu meiner Abſicht hinreichend. Und der vielleicht nur mir ſo ſcheinende Widerſpruch zwiſchen p. 7. wo der gute Wille als das unbedingte und höchſte Gut angegeben, und p. 64 u. f. S. wo behauptet wird, das vernünftige Weſen überhaupt exiſtire als Zweck an ſich ſelbſt, weil es einen abſoluten Werth, oder Würde habe, auf welche das oberſte praktiſche Princip gebauet werden müſſe, ſo daß dort nur eine Eigenſchaft des vernünftigen Weſens, der gute Wille, hier die ganze vernünftige Natur, als dasjenige angegeben wird, was allein Würde habe, braucht von mir bey gegenwärtiger Abſicht nur berührt zu werden, weil er zum Beweis meiner Einwürfe ganz entbehrlich iſt.

Zweytes Capitel.

Ueber die Kantischen Forderungen in Ansehung des höchsten Princips der Sittlichkeit.

Das Recht zu tadeln und Einwürfe aufzustellen kömmt freylich eigentlich nur demjenigen zu, welcher fähig ist, etwas besseres, welches an die Stelle des getadelten gesetzt werden kann, vorzuschlagen; so daß ich freylich in den Verdacht komme, zu viel gewagt zu haben, indem ich mir anmase, Einwürfe gegen eine Schrift eines so angesehenen Philosophen, wie Kant ist, zu machen, und an die Stelle der Sätze, welche diese Einwürfe treffen, etwas besseres aufstellen, oder wenigstens vorschlagen zu wollen. Allein in Ansehung der Wahrheit, um dieses noch einmal zu sagen, und der Befugniß, dieselbe zu untersuchen, und das Resultat seines Nachdenkens öffentlich zur Beurtheilung vorzulegen, gilt eigentlich kein Ansehen, weil jeder hierzu mit eben so viel Recht befugt ist, wie jeder andere, und durch kein Ansehen von diesem Recht ausgeschlossen werden kann. Das Ansehen derer, welche dieselben Gegenstände des Nachdenkens schon behandelt haben, gilt, wie bereits erwähnt worden, nur in so weit, daß es der Pflicht, mit der Wahrheit, bey der Untersuchung derselben, aufrichtig und sorgfältig umzugehen, eine neue Triebfeder unterlegt.

Dieser

Dieſer Pflicht will ich denn jetzt dadurch Genüge thun, daß ich dasjenige, wodurch, nach meiner Meynung, das Mangelhafte, deſſen ich Kants Schrift beſchuldiget habe, erſetzt werden kann, vorzüglich dadurch beweiſe, daß ich es mit den gegründeten Forderungen, welche Kant in Anſehung des categoriſchen Imperativs, und der auf dieſelben gebauten Reinigkeit der Sitten macht, in Uebereinſtimmung zu bringen ſuche; freylich aber auch zugleich dadurch, daß ich dieſe Forderungen, in ſo weit ſie ungegründet, oder weniger wahr ſind, verwerfe oder berichtige; das letztere aber blos in der Abſicht, meine vorgetragene Meynung zu vertheidigen.

Mit Recht behauptet und fordert Kant, daß alle ſittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Urſprung haben müſſen; und zwar in der gemeinſten Menſchenvernunft eben ſo wohl, als in der im höchſten Grade ſpeculativen; daß es von der gröſten praktiſchen Wichtigkeit ſey, dieſe Begriffe aus reiner, von aller Erfahrung unabhängiger Vernunft zu ſchöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, den Umfang des ganzen reinen praktiſchen Vernunfterkenntniſſes zu beſtimmen; daß folglich das praktiſche Princip, oder der categoriſche Imperativ völlig a priori zu unterſuchen ſey, weil er apodictiſche Gewißheit und Nothwendigkeit bey ſich führen müſſe, welches nicht anders möglich iſt, als wenn derſelbe blos aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens überhaupt abgeleitet wird.

Der categoriſche Imperativ muß allerdings Allgemeinheit enthalten; nicht eben deswegen, wie Kant will, weil

er für alle vernünftige Wesen überhaupt gelten muß, (denn dieses folgt blos analytisch, wenn die Möglichkeit desselben blos aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens dargethan wird, ohne aber anders ein nothwendiger Bestimmungsgrund zu seyn, als unter einer weitern Voraussetzung, z. B. eines Reichs der Zwecke. Hier wird aber nichts weiter vorausgesetzt, als die bloße Existenz vernünftiger Wesen; und mehr ist auch zur Bestimmung der Möglichkeit eines categorisch oder unbedingt gebietenden Imperativs nicht nöthig.) sondern weil nach demselben die Gesetzmäßigkeit und die Moralität, oder der sittliche Werth aller Handlungen ohne Ausnahme mit vollkommener Gewißheit beurtheilt und entschieden werden muß, welches auch noch alsdann statt findet, und finden muß; wenn ich die Existenz nur eines einzigen vernünftigen Wesens voraussetze. Diese Allgemeinheit kömmt aber nicht heraus, wenn man das oberste Gesetz der Sittlichkeit aus Erfahrungen ableiten wollte. Denn Erfahrungen enthalten keine Allgemeinheit, und zeigen uns nur die Handlungen, nicht die moralische Ursache derselben, die Gesinnung, nach welcher sie beschlossen wurden, und welche allein den Stoff zur Beurtheilung und Bestimmung des sittlichen Werths derselben hergiebt; so daß wir, wenn sie auch, nach dem, wie sie uns erscheinen, zu urtheilen, noch so pflichtmäßig sind, nicht sagen können, ob sie aus Pflicht, als welches ihnen allein moralischen Werth giebt, geschehen sind. Ueberdieses zeigt die Erfahrung so viele Beyspiele von Menschen, bey denen die Vernunft, anstatt die Sinnlichkeit unter ihrer Herrschaft zu haben, vielmehr Sclave derselben ist, so daß man fast allenthalben Eigennutz, blos auf die

die Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe gerichteten und h arbeitenten Eigennutz wahrnimmt, und daß wir in Gefahr wären die Tugend ganz zu leugnen, und von derſelben abzufallen, wenn wir aus der Erfahrung die Möglichkeit eines ſittlichen Geſetzes zu beweiſen verſuchen wollten.

Angewandt auf den Menſchen kann dieſe Allgemeinheit und apodictiſche Nothwendigkeit des categoriſchen Imperativs nicht anders bewieſen werden, als wenn derſelbe aus dem Begriff desjenigen abgeleitet wird, was in dem Menſchen das Edelſte das Erhabenſte und die Grundkraft ſeiner Exiſtenz, als Menſch iſt, d. i. aus dem Begriff des Menſchen, als eines vernünftigen, dabey aber ſinnlich afficirten Weſens; welcher folglich das, weswegen der Menſch ein Weſen von niederer Art ſeyn würde, wenn er darauf hauptſächlich und zuerſt bey ſeinen Handlungen Rückſicht nehmen wollte, die Sinnlichkeit nemlich, ſtets untergeordnet ſeyn muß.

Iſt es nun, welches Kant mit Recht fordert, in praktiſcher Abſicht nöthig, das Geſetz der Sittlichkeit und deſſen Möglichkeit, unabhängig von aller Erfahrung, blos aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens zu beweiſen: ſo muß Kant, dieſer ſeiner gegründeten Forderung gemäß, einen Satz, der als praktiſcher Imperativ aufgeſtellt wird als richtig gelten laſſen, in ſo fern derſelbe dieſen ſeinen Forderungen Genüge thut und entſpricht, ſollte er übrigens dem Grundſatz, welchen er ſelbſt, als dieſen einzig wahren apodictiſchen Imperativ, aufſtellt, noch ſo ſehr entgegen ſeyn; welches aber der Fall nur einigermaſen

seyn wird. Denn überhaupt muß man jeden Satz, welcher aus nichts, als aus dem Begriff eines Wesens, dessen Existenz man blos, als gegeben voraussetzt, wenn man sie auch nicht aus Erfahrung weiß, abgeleitet wird, als einen Satz a priori gelten lassen; folglich auch als einen Satz, welcher aus diesem Grunde Allgemeinheit bey sich führt.

Drittes Capitel.

Ableitung des höchsten Gesetzes aus dem Begrif eines Wesens überhaupt.

Um also den Mangel, dessen ich den Kantischen Grundsatz der Sittlichkeit beschuldigte, daß nemlich derselbe, auf kein Objekt des Wollens gestützt, und aller Zwecke und Antriebe beraubt, nicht fähig sey, den besten Willen zu Handlungen aus Pflicht, vielweniger hinreichend zu bestimmen, meiner übernommenen Schuldigkeit gemäß, zu ersetzen, gehe ich nun auf die Darlegung und Deduktion des Satzes fort, durch welche diese Absicht, wie ich glaube, bewirkt werden kann.

Jedes Wesen muß, in so fern es als existirend gedacht und angenommen wird, zugleich als wirkend gedacht werden; weil ein Wesen, von welchem man annehmen wollte, daß es nicht wirkte, dieses zu können, gar nicht existiren dürfte und könnte. Daher sind auch die

die Worte Kraft und Wesen mit allem Recht gleichbedeutend. Kann es nicht existiren, als unter der nothwendigen Bedingung des Wirkens, so hat es, um dieses Wort allgemein zu brauchen, ein Bedürfniß zu wirken. Wirken setzt, als nothwendige Bedingung, Kräfte voraus, welche folglich eben so nothwendig mit der Existenz angenommen werden müssen, als das Wirken, zu welchem sie die Bedingung ausmachen, selbst. Daraus folgt, daß jedes Wesen ein nothwendiges Bedürfniß habe, seine Kräfte zu brauchen, d. i. zu wirken. Diese Kräfte müssen ein bestimmtes Maas haben, weil ein Wesen, d. i. etwas Bestimmtes, etwas Endliches mit unbestimmten Kräften, welche doch eigentlich seine Existenz ausmachen, und mit ihm selbst gleichbedeutend sind, ein Wesen seyn würde, welches zu gleicher Zeit endlich und unendlich wäre; welches widersprechend ist; daß folglich die Kräfte bestimmt angenommen werden müssen. Sind die Kräfte bestimmt oder endlich; so ist auch für diese bestimmten Kräfte, die, in so fern sie die Existenz eines Wesens möglich machen sollen, nothwendig homogen seyn und übereinstimmen müssen, nur eine einzige eben so genau bestimmte Art zu wirken gedenkbar. Denn wäre die Art zu wirken unbestimmt, so müßte man den unter dieser Voraussetzung möglichen Fall annehmen, daß die auf unbestimmte und verschiedene Art wirkenden Kräfte mit einander in Streit kämen, und einander gerade entgegen wirkten, wobey das Subjekt dieser Kräfte, das Wesen, dessen Existenz sowohl als Fortdauer nur unter der Bedingung eines bestimmten Maases von harmonirenden Kräften möglich ist, nothwendig aufhören müßte zu seyn, wenn wir auch, zum Behuf des Bewei-

ses, den an sich unmöglichen Fall annehmen, daß ein Wesen dieser Art existiren könnte. Setzt man für diese Art zu wirken, in so fern sie nothwendig bestimmt ist, den gleichgeltenden Ausdruck, Gesetze, so kann man mit eben so vieler Gewißheit sagen, jedes Wesen wirke nach Gesetzen, welche, weil sie auf eine nothwendige Art und a priori aus dem Begriff eines Wesens und der nothwendigen Bedingung des Daseyns desselben, d. i. einem bestimmten Maas harmonirender Kräfte fliessen, Nothwendigkeit und Allgemeinheit (in Ansehung aller Wirkungen eines Wesens ohne Ausnahme) bey sich führen, und, in so fern die Existenz und die Kräfte eines Wesens als gegeben und existirend gedacht werden, Naturgesetze sind, weil sie eine nothwendige Eigenschaft existirender Kräfte enthalten. Ist nun mit den Kräften zugleich die Wirkungsart derselben oder das Gesetz worunach sie wirken, bestimmt, so muß auch die Tendenz der Kräfte, diesen Gesetzen gemäß, auf etwas bestimmtes, d. i. mit den Kräften, als Ursachen betrachtet, proportionirtes, oder, um auch dieses Wort allgemein zu gebrauchen, auf einen Zweck gerichtet seyn. Denn hätte die Tendenz der Kräfte keine bestimmte Richtung, so wären die Gesetze, und folglich auch die Kräfte in so ferne unbestimmt, folglich veränderlich; welches, wie bereits erwähnt worden, mit dem Daseyn eines Wesens schlechterdings unverträglich ist. Dieser Zweck muß, als Wirkung gedacht, etwas positives, mithin etwas zu erreichendes seyn, weil er durch positive Kräfte bewirkt werden soll.

Nun entsteht die Frage, worinne dieser positive und bestimmte Zweck, auf welchen die nach den Gesetzen ihrer

eigenen

eigenen Natur wirkenden Kräfte eines jeden Weſens hinſtreben, beſtehe? In nichts anderm, als in der Erhaltung des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande. Denn man nehme ein Weſen an, welches nicht auf die Erhaltung ſeines Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande hinſtrebte; ſo müßte es, da einmal ein Zweck der Tendenz der Kräfte nothwendig, d. i. vermöge des Begrifs eines exiſtirenden Weſens, aus welchem der Zweck auf eine nothwendige Art abgeleitet werden mußte, angenommen werden muß, entweder auf die Vermehrung, oder auf die Verminderung ſeiner Kräfte, oder ſeines Daſeyns, weil dieſes mit den Kräften, der Bedingung des Daſeyns, ganz gleichbedeutend iſt, hinwirken. Da hier, weil vermöge der Annahme aus nichts weiter, als dem Begrif eines Weſens geſchloſſen werden darf, beydes, man mag als Zweck annehmen, was man will, durch die dem Weſen eigenthümlichen Kräfte allein bewirkt werden müßte: ſo wäre in beyden Fällen die mögliche Wirkung der beſtimmten Kräfte eines Weſens der Urſache nicht genau proportionirt; wodurch ein vermöge des Satzes des Widerſpruchs a priori feſtſtehender Grundſatz der Vernunft, daß nemlich Urſachen und Wirkungen einander proportionirt ſeyn müſſen, umgeſtoſſen würde. Denn in dem erſtern Fall wäre die Wirkung gröſer, in dem letztern kleiner, als ihre Urſache; ſo daß beyde Fälle, weil ſie einen Widerſpruch enthalten, durchaus nicht ſtatt finden können, und a priori ſchlechterdings unmöglich ſind, und folglich der allein noch mögliche übrig gebliebene dritte Fall a priori ſchlechterdings nothwendig iſt.

Ich könnte es, ohne der apodicktiſchen Gewißheit dieſes Beweiſes zu ſchaden, hierbey bewenden laſſen; will aber doch, weil hierauf die Deducktion des oberſten Princips der Moral hauptſächlich ankömmt, und um die Sache noch einleuchtender zu machen, noch mehreres beybringen. Man nehme alſo den zweyten von den beyden ſchlechterdings unmöglichen Fällen an, und ſetze ein Weſen, welches in umgekehrter Richtung auf die Verminderung ſeiner Kräfte, und folglich auch, weil bey jedem Weſen die Kräfte beſtimmt ſind, und in dem hier angenommenen Fall, wenn er nicht ſchlechterdings unmöglich wäre, auf nichts herabgebracht werden könnten, auf die Vernichtung ſeiner Kräfte, folglich ſeines Daſeyns hinwirkte; ſo könnte es dieſen Zweck nicht anders erreichen, als dadurch, daß es immer mehr und mehr aufhörte zu wirken, daß es folglich, da wirken und ſeyn gleichbedeutende, unzertrennliche, ja ſogar identiſche Begriffe ſind, immer mehr und mehr aufhörte zu ſeyn, welches widerſprechend wäre, da das Daſeyn nicht nach Graden verſchieden iſt. Dieſer Widerſpruch wird noch einleuchtender, wenn man unterſucht, was in dieſem Fall Zweck und Mittel iſt. Der Zweck iſt Verminderung, und folglich auch endliche Vernichtung der Kräfte. Das Mittel hierzu iſt Verminderung, folglich auch endliche Vernichtung der Kräfte und des Daſeyns Auf dieſe Art beſtehen Zweck und Mittel in einem und demſelben Ding; ſo daß derſelbe Zweck ſchon erreicht ſeyn muß, damit er erreicht werden könne, weil er zu ſich, als Mittel, weſentlich erfordert wird. *)

Wir

*) Man wende mir hier nicht aus der Erfahrung ein, daß doch

Wir wollen jedoch diese Widersprüche bey Seite setzen, und immer noch den gegenwärtigen Fall, als möglich, annehmen,

doch viele Menschen sich den Tod selbst zuziehen, und also wirklich auf die Vernichtung ihres Daseyns hinwirken. Denn dieses thun sie nicht durch den alleinigen Gebrauch der ihrer Natur eigenen Kräfte, wovon doch der hier angenommene Fall, weil derselbe von allen Wesen überhaupt zu verstehen seyn soll, und zu dieser Absicht nichts weiter zu Grunde gelegt und vorausgesetzt worden ist, als blos der Begriff eines existirenden Wesens, welches folglich durch nichts zum Wirken getrieben wird, als blos durch seine eigenen Kräfte, allein verstanden werden muß; sondern dadurch, daß sie sich (absichtlich oder nicht, darauf kömmt hier nichts an) der Einwirkung fremder, mit ihrer Natur unverträglicher, derselben widerstreitender, oder sie vernichtender Kräfte aussetzen und unterwerfen: wodurch sie denn nothwendig in ihrer Freyheit, d. i. in dem ungehinderten Gebrauch ihrer Kräfte, welche an sich auf die Erhaltung ihres Daseyns hinstreben, eingeschränkt werden, deren gänzliche Vernichtung die wahre Ursache des Todes ist. Man entferne von diesen Menschen, wenn dies möglich wäre, alle fremde Kräfte, durch deren selbst beförderte Einwirkung auf ihre Natur sie sich den Tod zuziehen könnten; und es wird kein Selbstmord vorkommen. Denn durch den ungehinderten Gebrauch der Kräfte, oder im Besitz der Freyheit, ist Selbstmord (und dies folgt schon aus dem Begriff eines Wesens, in so fern es blos als existirend, nicht aber der Einwirkung fremder Ursachen unterworfen, vorausgesetzt wird) schlechterdings unmöglich. Selbstmord entsteht eben sowohl aus Krankheit, wie jede andere Todesart; sie mag nun ihren Sitz in der Seele, oder in dem Körper haben. Denn dieses ist bey einem Wesen wie der Mensch, welcher doch, wie jedes andere Wesen, im strengsten Sinne des Worts nur ein

nehmen, ſo müßte man, damit es möglich wäre, in demſelben Weſen noch eine Kraft annehmen, welche den übrigen Kräften ſtets widerſtritte und überwiegend genug wäre, die auf die Erhaltung ſeines Daſeyns hingerichteten Kräfte dieſes Weſens unthätig zu machen. Auf dieſe Art müßte man in einem und denſelben Weſen völlig entgegengeſetzte und unaufhörlich gegen einander ſtreitende Kräfte annehmen, weil ſonſt die auf die Erhaltung des Daſeyns hinſtrebende Kraft, unabhängig von aller Einwirkung fremder, widerſtreitender Kräfte, wie wir uns jedes Weſen zu unſerer gegenwärtigen Abſicht denken, ſich ſelbſt unthätig machen können müßte; welches unmöglich iſt, da keine Kraft, als welche etwas identiſches und einziges iſt, ſich ſelbſt widerſtreiten kann. Setzt man alſo, wie es doch, wenn der angenommene Fall das Ziel der Kräfte eines Weſens ausmachen ſoll, nothwendig angenommen werden muß, ein Weſen mit entgegengeſetzten Kräften an; ſo ſetzt man ein Weſen, bey dem die Bedingung des Daſeyns, die Kräfte, mit dem Daſeyn ſelbſt in ſtetigen Widerſtreit ſind, wodurch das Daſeyn ſchlechterdings unmöglich wird. Denn das Daſeyn iſt nur und allein durch das möglich, wodurch ein Weſen, in der ſtrengſten Bedeutung des Worts, Eins wird, nemlich durch die vollkommene Uebereinſtimmung aller Kräfte, und dieſe durch Subordination derſelben unter eine einzige Grundkraft.

Die

ein Weſen iſt, völlig einerley. Denn bey demſelben findet alles ſo, wie bey andern Weſen ſtatt, ſo daß jede Kraft, die er beſitzt, zu ſeiner Erhaltung unentbehrlich, und daß die Einſchränkung irgend einer Kraft des Menſchen Krankheit iſt, welche Urſache des Todes werden kann.

Die Tendenz der Kräfte alſo, wenn ſie keinen andern, als den ihnen weſentlichen, Geſetzen unterworfen ſind, kann auf nichts anders hinwirken, als auf die Erhaltung ihres Daſeyns in demſelben Zuſtande, oder weil dies nicht anders möglich iſt, als durch fortdauernde Uebereinſtimmung aller Kräfte eines Weſens und Subordination derſelben unter eine einzige Grundkraft, welche man auch Lebenskraft, oder die nothwendige Bedingung des Daſeyns nennen kann, auf die Erhaltung dieſer Uebereinſtimmung und Subordination, oder auf die Erhaltung der Grundkraft, als der Bedingung des Daſeyns. Will man die Erhaltung dieſer Grundkraft in einem durch nichts in ihrer Thätigkeit gehinderten Zuſtande, Vollkommenheit nennen; ſo kann man auch richtig ſagen, die Kräfte eines Weſens ſind auf Vollkommenheit, als ihren beſtimmten Zweck, gerichtet. Denn in dieſem Sinne wäre Vollkommenheit etwas relatives, und für jedes Weſen etwas eigenes und genau beſtimmtes.

Warum aber nur in demſelben Zuſtande? Weil, indem hier völlig a priori und unabhängig von aller Erfahrung geſchloſſen wird, etwas geſetzt werden mußte, was aus dem bloſen Begriff der Exiſtenz eines Weſens floß, und folglich allen Weſen gemein war. Daher konnte auf etwas, das eine weitere Vorausſetzung, als die bloſe Exiſtenz erforderte, z. B. auf den durch innerliche oder äuſerliche Umſtände gehinderten Gebrauch der Kräfte, jetzt noch nicht Hinſicht genommen werden. Vervollkommenung konnte daher, als Ziel der Tendenz der Kräfte, weil es Allgemeinheit enthalten mußte, da es aus dem Begriff eines

Digitized by Google

nes Weſens überhaupt, ohne ſonſt etwas, als die bloſe Exiſtenz deſſelben, vorauszuſetzen, abgeleitet wurde, nicht angegeben werden. Denn vorausgeſetzt, welches man, wenn nichts weiter zu Grunde gelegt wird, als allein die Exiſtenz, (und dieſes iſt nöthig, wenn Allgemeinheit, welche hier erforderlich iſt, herauskommen ſoll;) nothwendig vorausſetzen muß, daß ein Weſen, zu deſſen Tendenz ſeiner Kräfte man das Ziel ſucht, den freyen ungehinderten Gebrauch ſeiner Kräfte hat, kann Vervollkommenung gar nicht ſtatt finden. Denn was wäre dieſelbe in dieſem Fall? Vermehrung der Kräfte, entweder in Anſehung der Qualität, oder der Quantität. Dieſe aber iſt in beyden Fällen mit dem Begrif eines Weſens, deſſen beſtimmte Kräfte nach beſtimmten Geſetzen wirken, eben ſo unverträglich, und denſelben widerſprechend, als die Vermihderung, als Ziel dieſer Tendenz angenommen. Da keine Kraft, wenn ſie einmal diejenige Vollkommenheit hat, welche ſie in einem Weſen, zu welchem ſie gehört, nur immer haben kann, ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt zu verändern, mithin auch zu vermehren, fähig iſt, weil ſie alsdann unbeſtimmt wäre, und deswegen einem Weſen von beſtimmten Kräften gar nicht zugehören könnte; ſo müßte man, um dieſen Fall, als möglich, denken zu können, in demſelben Weſen noch eine Kraft annehmen, welche dieſes bewirkte. Wäre dieſe Kraft eine äuſere, ſo gehört dieſer Fall gar nicht hieher, weil hier das Weſen, entfernt von aller Einwirkung fremder Kräfte, angenommen werden muß, weil ſonſt keine Allgemeinheit in den geſchloſſenen Sätzen anzutreffen wäre. Wäre ſie aber eine innerliche, ſo gehörte ſie weſentlich zu der nothwendigen Bedingung

des

des Daſeyns eines Weſens, d. i. zu ſeinen beſtimmten Kräften, müßte folglich mit allen übrigen genau übereinſtimmen, und ſo fände ganz der erſte Fall ſtatt.

Setzt man aber, auſer der Exiſtenz eines Weſens, noch etwas voraus, z. B. Einſchränkung der Kräfte durch innerliche oder äuſerliche Umſtände; ſo iſt die Tendenz der Kräfte eines in dem Gebrauch derſelben gehinderten Weſens freylich auch auf Vervollkommenung, d. i. auf die Wegſchaffung der Hinderniſſe des freyen Gebrauchs der Kräfte gerichtet, eigentlich aber mit der auf die Erhaltung des Daſeyns in demſelben Zuſtande gerichteten Tendenz einerley, und von derſelben nur als Modification verſchieden, welche aber freylich, ſo bald die Hinderniſſe vorhanden ſind, oder als gegeben angenommen werden, nothwendig iſt.

Das Ziel, auf welches die Tendenz der Kräfte eines Weſens hinſtrebt, muß ebenfalls etwas beſtimmtes ſeyn, weil es ſonſt nicht durch beſtimmte Kräfte erreicht werden könnte. Verſteht man nun, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, unter Vervollkommenung einen ſtetigen Fortgang zu immer höhern Graden der Vollkommenheit ins unendliche, und wollte dieſelbe als das Ziel der Tendenz eines Weſens annehmen; ſo müßte man zugeben, daß durch ein beſtimmtes Maas von Kräften etwas unbeſtimmtes ausgerichtet werden könnte. Hier wäre die Urſache der Wirkung nicht proportionirt, folglich entſtünde ein Widerſpruch. Es folgt alſo nothwendig, d. i. aus dem bloſen Begriff der Exiſtenz eines Weſens mit beſtimmten

Kräf-

Kräften, daß die Tendenz deſſelben auf etwas beſtimmtes hinwirkt, welches auch unausbleiblich erreicht wird. So nothwendig die Kräfte wirken, ſo nothwendig wird das Ziel erreicht. Iſt das letztere nicht, ſo müſſen die Kräfte durch irgend etwas gehindert werden, ſich ganz zu äuſern. Dieſes hindernde Etwas, als Kraft betrachtet, kann nicht zu den Kräften des Weſens gehören, weil es denſelben gerade entgegen wirkt, und einander entgegenwirkende Kräfte in demſelben Weſen, das Daſeyn deſſelben aufheben, und ſchlechterdings unmöglich machen. Iſt es alſo etwas auſer demſelben, ſo ſteht das Weſen in ſo fern unter der, der Tendenz ſeiner Kräfte entgegengeſetzten Einwirkung fremder Kräfte, wodurch es alſo gar wohl geſchehen kann, daß das für ein Weſen, vermöge ſeiner Kräfte, wenn ſie frey wirken, zu erreichen mögliche Ziel nicht erreicht wird. Kleiner kann alſo wohl bey gegebenen Hinderniſſen die Wirkung ſeyn, als die Urſache; aber nie gröſer. Denn dieſes wäre nicht anders möglich, als durch das Hinzukommen einer neuen Kraft. Würde dieſe ein Theil des Weſens, ſo würde ſie machen, daß das Weſen aufhörte zu ſeyn, was es vor dieſer Vereinigung war, und ein Weſen von anderer Art wäre, welches nun ein gröſeres Maas von Kräften hätte, durch welche es folglich, wenn es durch nichts gehindert würde, zwar ein gröſeres, aber demohngeachtet den vermehrten Kräften proportionirtes Ziel erreichen könnte Es erreicht alſo nicht mehr, würde nicht vollkommener; ſondern das neue Weſen hätte mehr Kräfte, als das vorige, die alſo auch eine gröſere Wirkung haben müßten, als die Kräfte des vorigen, welche aber deswegen nicht gröſer iſt, als ihre Urſache. Auf

dieſe

dieſe Art bleibt immer das unveränderliche Verhältniß zwiſchen den Kräften, als Urſache, und dem Zweck, als Wirkung; und die Erhaltung des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande der einzige Zweck, welcher, als Wirkung, in der genaueſten Proportion mit den Kräften, durch dieſelben erreicht werden kann.

Vervollkommenung kann alſo für ein Weſen überhaupt nicht Zweck ſeyn, weil bey jedem Weſen die Kräfte, wodurch der Zweck bewirkt werden ſoll, etwas beſtimmtes und endliches, Vervollkommenung aber, oder Vermehrung der Kräfte etwas unbeſtimmtes iſt. Verminderung und Vernichtung der Kräfte kann auch nicht Zweck eines Weſens ſeyn, weil ſonſt durch eine poſitive Urſache, d. i. thätige Kräfte, etwas negatives, ein Nichts bewirkt würde. Beyde Fälle ſind a priori unmöglich. Einen vierten Fall giebt es nicht. Folglich bleibt der dritte, als nothwendige Wahrheit, feſt, und es iſt völlig a priori bewieſen, daß der Zweck eines Weſens mit beſtimmten Kräften nichts anders ſeyn kann, als eine Wirkung, die mit ihrer Urſache in dem genaueſten Verhältniß ſteht; und dieſe Wirkung iſt keine andere, als Erhaltung ſeines Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande.

Iſt es nun nothwendig, daß ein Weſen mit beſtimmten Kräften, beſtimmten Geſetzen gemäß, nach einem beſtimmten und mit den Kräften, der Bedingung deſſelben, verhältnißmäßigen Ziel ſtrebt; ſo folgt aus dieſer blos aus dem Begriff eines Weſens, d. i. a priori, abgeleiteten Nothwendigkeit des Ziels ein a priori feſtſtehendes Bedürf-

niß deſſelben Weſens, dieſes Ziel, als die nothwendige Bedingung der Fortdauer ſeines Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande, zu erreichen, welches eben ſo nothwendig aus dem Begriff der Exiſtenz folgt, als die nothwendige Bedingung des Daſeyns, d. i. ein beſtimmtes Maas von Kräften. Welcher Gebrauch von dieſem a priori feſtgeſetzten Bedürfniß eines jeden Weſens gemacht werden kann und muß; dies wird ſich in der Folge zeigen. Hier iſt es genug, daſſelbe feſtgeſetzt zu haben.

Dieſes Ziel, auf welches die Kräfte eines Weſens nothwendig hinwirken, kann durch nichts anders erreicht werden, als dadurch, daß die Kräfte eines jeden Weſens nach den ihrer eigenen Natur weſentlichen Geſetzen wirken. Verſteht man nun unter Autonomie, in der allgemeinſten Bedeutung des Worts, die aus den beſtimmten Kräften eines Weſens nothwendig reſultirenden Geſetze, denen dieſelben, vermöge ihrer eigenen Natur, unterworfen ſind; ſo kann man behaupten, Autonomie iſt die nothwendige ſubjektive Bedingung der Erreichung des Ziels, d. i. der nothwendigen Bedingung der Fortdauer des Daſeyns in demſelben Zuſtande: ſo daß Autonomie eben ſo nothwendig und a priori, oder aus dem Begriff der Exiſtenz eines Weſens folgt, als die Kräfte, d. i. die nothwendige Bedingung der Exiſtenz, und das nothwendige Bedürfniß, das Ziel zu erreichen. Autonomie iſt aber nicht ſelbſt Cauſalität; Denn dieſe iſt mit Kraft gleichbedeutend; ſondern nur die nothwendige Bedingung der Erreichung des Ziels, und ein Inbegriff von den Geſetzen, welche aus der eigenen Natur der Kräfte eines Weſens nothwendig

Digitized by Google

dig reſultiren; ſo daß die Kräfte blos nach denſelben wirken müſſen, wenn das Ziel erreicht werden ſoll, weil es durch nichts anders erreicht werden kann, und doch erreicht werden muß, indem es die nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns ausmacht.

Kann dieſes Ziel ſchlechterdings durch nichts anderes erreicht werden, als durch Autonomie, ſo folgt identiſch, daß es durch nichts anderes erreicht werden kann; folglich nicht durch fremde Kräfte. Fremde Kräfte, welche ebenfalls den ihrer eigenen Natur weſentlichen Geſetzen unterworfen ſind, können, wenn ſie auf ein Weſen einwirken, deſſen Kräften ſie nicht widerſtreiten, allenfalls beytragen, die Hinderniſſe, wodurch die Autonomie des Weſens, auf welches ſie wirken, eingeſchränkt wird, wegzuſchaffen, eigentlich aber das Ziel, die Bedingung der Fortdauer des Daſeyns, nicht erreichen helfen, weil hierzu Autonomie die einzige ausſchlieſende Bedingung iſt. Sind ſie aber mit den Kräften des Weſens, auf welches ſie einwirken, heterogen, und denſelben widerſtreitend, ſo hindern ſie dieſelben in ihrer Thätigkeit und in der Erreichung des Ziels, welches blos durch ungehinderten Gebrauch der eigenen Kräfte erlangt werden kann, weil das Weſen, auf welches ſie in entgegengeſetzter Richtung wirken, einen Theil ſeiner Kräfte anwenden muß, dieſe entgegenwirkenden und hindernden Kräfte zu überwinden, dieſe Hinderniſſe ſeiner Thätigkeit wegzuſchaffen. Soll nun die nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns, ſoll das Ziel erreicht werden, ſo wird nothwendig (denn dies folgt ebenfalls aus dem Begriff eines Weſens, deſſen Exiſtenz voraus geſetzt wird,) erfordert, daß ein Weſen bey dem Ge-

brauch ſeiner Kräfte, der Autonomie gemäß, durch keine entgegenwirkende Kraft gehindert und eingeſchränkt werde. Da nun Freyheit nichts weiter iſt, als die Abweſenheit von Hinderniſſen, wodurch die Kräfte eines Weſens in ihrer Thätigkeit, ſo fern dieſelbe blos auf das Ziel hinwirken ſollen, eingeſchränkt werden, oder die Entfernung der Einwirkung fremder, den eigenen Kräften eines Weſens widerſtreitender, und mit denſelben unverträglicher Kräfte; ſo iſt Freyheit (an ſich nur ein negativer Begriff) die nothwendige Bedingung der Autonomie.

Der deutlichern Ueberſicht des Ganzen wegen, will ich hier das Verhältniß der Freyheit, der Autonomie, des Ziels und des Daſeyns eines Weſens kürzlich darſtellen. Freyheit iſt die nothwendige unmittelbare Bedingung der Autonomie; dieſe, der Erreichung des Zwecks; dieſe, der Fortdauer des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande, und die Kräfte, durch welche das Ziel erreicht werden ſoll, des Daſeyns ſelbſt. Freyheit iſt alſo mittelbar nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns, nicht aber Caußalität. Denn ſo kann man blos die eigenen Kräfte eines Weſens in dieſer Rückſicht nennen, nicht aber die Bedingung des freyen Gebrauchs derſelben nach eigenen Geſetzen.

Vier-

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Darstellung des höchsten Gesetzes für Wesen überhaupt.

Nun ist es Zeit, der Bestimmung des höchsten Grundsatzes näher zu kommen, weil nun alles darzu hinlänglich vorbereitet ist.

So wie man sich alle Kräfte eines Wesens unter dem collektiven Begriff einer einzigen Grundkraft vereinigt denken kann, und sogar muß, weil ein Wesen doch nur Eins ist, welches dasselbe nicht anders seyn kann, als durch vollkommene Uebereinstimmung aller seiner Kräfte, welche denn wieder nicht anders statt findet, als wenn entweder alle Kräfte homogen sind, oder im entgegengesetzten Fall, durch Subordination derselben unter eine einzige Kraft, welche allen diesen, unter sich heterogenen Kräften, homogen ist *); so kann man auch mit

*) Dieses deutlicher einzusehen mögen folgende Beyspiele dienen. Ruß und Wasser sind heterogen, vermischen sich also nicht, auser wenn etwas hinzukömmt, welches die Kraft von beyden hat, oder beyden homogen ist. Brandwein z. B. ist dieses dritte. Denn er ist theils dem Wasser, wegen seiner wässerichten, theils dem Ruß, wegen seiner ölichten Theile, homogen; vereinigt also zwey ganz heterogene Dinge zu einem Ganzen. Der Wille zweyer Menschen ist in so fern heterogen, in wie fern jeder auf sich selbst allein bedacht ist, so daß wegen der Verschiedenheit ihrer Absich-

gleichem Recht, und muß ſogar, alle Geſetze, nach welchen die vereinigten Kräfte eines Weſens in ihrer beſtimmten Tendenz wirken, ebenfalls unter ein einziges Grundgeſetz vereinigt gedenken. Dieſes Geſetz, als gleichgeltender Ausdruck für die der Grundkraft eines Weſens beſtimmte Wirkungsart, iſt und muß ſeyn,

1) in Anſehung der Form,

a) einzig, als gleichgeltender Ausdruck für die der Grundkraft oder allen harmonirenden Kräften eigene nothwendige Wirkungsart, inſofern dieſe beſtimmt iſt; denn dieſe iſt auch einzig;

b) genau beſtimmt in Anſehung des Inhalts, weil die jedem Weſen eigene Wirkungsart, deren Begriff daſſelbe enthält, ebenfalls beſtimmt, und das Geſetz mit derſelben gleichbedeutend iſt

c) das oberſte. Denn es drückt die der Grundkraft eigenthümliche Wirkungsart aus. Dieſer Kraft ſind alle Kräfte untergeordnet; folglich auch dem oberſten Geſetz alle Geſetze, welche den untergeordneten Kräften zukommen. Die Grundkraft iſt das Band, wodurch alle Kräfte zu einem Weſen vereiniget werden; das oberſte Geſetz iſt dieſes in Anſehung

Abſichten die Kräfte derſelben, möglicher Weiſe, in Streit kommen können. Ein drittes beyden homogenes iſt ein gemeinſchaftlicher Zweck, oder etwas, welches beyde ihrem Intereſſe, jeder ſeiner beſondern Abſicht gemäß finden, und durch Verbindung entweder ganz allein, oder doch beſſer als ſonſt, erlangen können. Durch dieſes dritte werden ſie alſo eins. Und ſo findet man in der Erfahrung beſtätigt, was man ſchon a priori als nothwendig erkannt hatte.

hung aller Geſetze, welche für ein Weſen gelten ſollen. Demſelben, nach Anleitung der Natur, d. i. dem Verhältniß zwiſchen der Grundkraft und den übrigen Kräften, untergeordnet, machen ſie, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, ein Syſtem von Naturgeſetzen aus;

d) nothwendig; weil die Wirkungsart der Grundkraft oder aller vereinigten Kräfte, eben ſo nothwendig beſtimmt iſt, als die Kräfte ſelbſt, welche vermöge des bloſen Begriffs der Exiſtenz eines Weſens ein beſtimmtes Maas haben müſſen;

c) allgemein; α) für alle und jede Weſen, weil es blos aus dem Begriff eines Weſens überhaupt abgeleitet worden iſt, β) für alle einem Weſen möglichen Wirkungen, als Inbegriff aller Geſetze, denen die Kräfte deſſelben unterworfen ſeyn können. (Aber nur dieſe Allgemeinheit iſt vermöge der Annahme nothwendig.

2) In Anſehung des Inhalts aber iſt es

nicht blos formal, ſo daß es nichts weiter ausdrückte, als die Allgemeinheit des Geſetzes, oder die Tauglichkeit des ſubjektiven Princips des Wollens, oder, um allgemein zu reden, des Wirkens zu einem allgemeinen Wirkungsgeſetz für alle Weſen. Denn auf dieſe Art würde, da die Wirkungsart, welche aus dem Begriff eines Weſens nothwendig fließt, nicht ohne eine nothwendig beſtimmte Tendenz nach einem beſtimmten Ziel gedacht werden kann, ohne den Begriff der Wirkungsart, und mit demſelben den der Kraft

zugleich aufzuheben, ein Geſetz, welches die beſtimmte Tendenz eines Weſens nach einem nothwendig beſtimmten Ziel ausdrückte, zwar Allgemeinheit in Anſehung der Form, aber nicht Nothwendigkeit bey ſich führen, und folglich ohne alle Bedeutung und thätige Kraft ſeyn, weil es nun nicht mehr mit der beſtimmten Wirkungsart eines Weſens gleichbedeutend wäre, und dieſe allein als Geſetz gelten kann. Das Geſetz muß alſo aus dieſem Grunde eigentlich ſeyn

material, d. i. der Inhalt deſſelben muß ganz aus dem nothwendigen Zweck, auf welchen die Tendenz eines Weſens gerichtet iſt, hergenommen, und mit demſelben gleichlautend ſeyn; weil Zweck, Tendenz der Kräfte und Wirkungsart derſelben bey jedem Weſen gleich nothwendig, gleich an Inhalt und ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß, wenn eins weggenommen wird, das andere, und folglich auch das Weſen, aus deſſen Begriff ſie allein hergenommen werden müſſen, nicht beſtehen kann. Denn kein Weſen kann zum Wirken hinreichend und nothwendig beſtimmt werden, als nach der ſeinen Kräften weſentlichen Wirkungsart, und nach der auf ein ſeinen Kräften proportionirtes Ziel gerichteten Tendenz derſelben. Zu dieſer Abſicht aber iſt Allgemeinheit des Geſetzes in Anſehung der Form, wenn ſie auch unter der erforderlichen Vorausſetzung nothwendig iſt, bey weitem nicht hinreichend. Soll ſich das Geſetz thätig erweiſen, ſo muß es Nothwendigkeit bey ſich führen, vermöge welcher es das Weſen hinreichend und nothwendig zum Wirken beſtimmt. Jedes Geſetz muß,

um

um wahr zu ſeyn, die Eigenſchaften eines Naturgeſetzes haben; und dieſes iſt nicht anders möglich, als wenn es mit der einem jeden Weſen nothwendigen Wirkungsart, und allem, was aus derſelben a priori fließt, gleichbedeutend iſt. Denn ein Naturgeſetz bezieht ſich nothwendig auf Naturkräfte, und dieſe als Urſache haben eine nothwendige Wirkung, welche, als noch künftig gedacht, Zweck iſt.

Aus allen dieſen angeführten Sätzen folgen, inſofern dieſelben a priori feſtſtehen, (und ſo iſt es, weil ich alles aus dem Begriff eines Weſens überhaupt, inſofern es als exiſtirend angenommen wird, hergeleitet habe) die zur Möglichkeit eines höchſten und zugleich hinreichend thätigen Geſetzes nothwendigen Erforderniſſe. Es wird nemlich darzu erfordert;

1) objektiv *)

Materie, d. i. ein Zweck, auf welchen die Tendenz der Kräfte eines jeden Weſens dem Geſetz gemäß gerichtet ſeyn muß; als die nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande;

2) ſubjektiv;

a) Ein nothwendiges Bedürfniß dieſen Zweck zu erreichen, welches ganz mit dem Bedürf-

*) Ich nehme die Worte, ſubjektiv und objektiv in dieſer Bedeutung, daß jenes dasjenige bezeichne, was in jedem Weſen ſelbſt, dieſes aber, was auſſer demſelben angetroffen wird, und in dem gegenwärtigen Fall nothwendig iſt.

niß zu wirken, wie ich bewieſen habe, einerley iſt *).

b) Autonomie, oder Thätigkeit der weſentlichen Kräfte eines jeden Weſens, durch nichts beſtimmt, als durch die denſelben nothwendige und unmittelbare Bedingung der Erreichung des nothwendigen Zwecks, zu welchem ſich dieſelbe folglich verhält, wie mittelbare Bedingung, weil derſelbe ſchlechterdings durch nichts, als durch die eigenen Kräfte eines Weſens erreicht werden kann. Man kann auch die Autonomie als Urſprung des Bedürfniſſes eines Weſens aus den Kräften deſſelben anſehen.

c) Freyheit oder Abweſenheit der Einwirkung von heterogenen, folglich hindernden und widerſtreitenden Kräften, inſofern dieſelben heterogen ſind; als nothwendige und unmittelbare Bedingung der Autonomie, und als mittelbare der Fortdauer des Daſeyns.

Und nun iſt es erſt Zeit, das Geſetz ſelbſt ſeinem Inhalt nach zu beſtimmen. Da der Inhalt deſſelben mit der einem jeden Weſen weſentlichen Wirkungsart, und mit der auf den Zweck gerichteten Tendenz der Kräfte deſſelben gleichlautend ſeyn muß, und aus dem weſentlichen Bedürfniß deſſelben entſteht; ſo kann es kein anderer ſeyn, als: Beſtrebe dich dein Daſeyn in dem urſprünglichen

*) Und dies iſt es, was ich unter dem oben gebrauchten Ausdruck, Quelle des Geſetzes, oder etwas, wodurch das Geſetz nöthig wird, verſtanden wiſſen will.

chen Zuſtande zu erhalten. Denn ſich in demſelben zu erhalten iſt weſentliches Bedürfniß, nothwendiger Zweck eines jeden Weſens.

Dieſes ſo ausgedrückte Geſetz umfaßt das ganze Bedürfniß, den ganzen Zweck eines Weſens, drückt die ganze Wirkungsart deſſelben aus; hat folglich die hier allein erforderlichen Eigenſchaften; nemlich Allgemeinheit für alle Wirkungen eines Weſens ohne Ausnahme. Denn die Allgemeinheit des Geſetzes in Anſehung der Form, oder in ſo fern das Geſetz für alle Weſen gilt, findet zwar hier ſchon ſtatt, gehört aber, wie bereits erwähnt worden, unter die nothwendigen Eigenſchaften, nach welchen die Aechtheit und nothwendige Wahrheit des Geſetzes beurtheilt werden muß, nicht ſchon jetzt, ſondern unter einer weitern Vorausſetzung; weil bey dieſer ganzen Deduktion des oberſten für ein Weſen überhaupt gültigen Wirkungsgeſetzes nichts weiter zu Grunde gelegt worden iſt, und gelegt werden durfte, als der bloſe Begriff eines Weſens, in ſo fern es als exiſtirend angenommen wird. Findet aber auch dieſe Allgemeinheit des Geſetzes in Anſehung der Form, als nothwendige Eigenſchaft ſtatt; ſo iſt ſie doch nur bedingt, oder wegen jener, mit und durch dieſelbe allein nothwendig, wie ſich in der Folge zeigen wird. Es iſt daher weder richtig, noch wohlgethan, wenn man dieſe Allgemeinheit als urſprünglich weſentliches und einziges charakteriſtiſches Merkmal der Aechtheit und nothwendigen Wahrheit des Geſetzes angeſehen wiſſen will. Noch ſchlimmer iſt es, dieſe formale Allgemeinheit des ſubjektiven Princip des Wollens als den einzigen Grund des ſittlichen

Werths

Werths der menſchlichen Handlungen anzugeben. Dieſer Werth kann in nichts beſtehen, als in dem Verhältniß der Handlungen zu demjenigen, was die Würde des Menſchen ausmacht, deren Behauptung, als gleichbedeutend mit der Erhaltung, ſobald von vernünftigen Weſen die Rede iſt, durch das für Weſen dieſer Art nothwendige Geſetz geboten iſt, wie weiter hin deutlicher dargethan werden wird. Dieſe Gemäsheit aber der Handlungen mit der Würde des Menſchen beſteht nicht an ſich und urſprünglich, ſondern erſt unter einer weiter Vorausſetzung, in der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung.

Dieſes Geſetz enthält, ſo wie es hier ausgedrückt iſt, noch Dunkelheit. Es iſt aber vor jetzt keiner gröſsern Deutlichkeit fähig, weil es ganz allgemein iſt. Denn dieſe Deutlichkeit kann nicht anders bewirkt werden, als dadurch, daß in dem Geſetz die Rangordnung der Bedürfniſſe ſowohl, als die Art, wie das Geſetz auf die Befriedigung der Bedürfniſſe angewendet werden muß, ausgedrückt werd. Die letztere iſt nach Maasgabe der verſchiedenen Bedürfniſſe, auf deren Befriedigung das Geſetz abzweckt, verſchieden; konnte folglich hier, wo auf die ſpecifiſchen Verſchiedenheiten der Weſen noch nicht geſehen werden durfte, weil wegen der nöthigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Geſetzes nichts vorausgeſetzt werden durfte, als blos der Begriff eines exiſtirenden Weſens, nicht in Rechnung gebracht werden. Folglich war es vor jetzt nicht möglich, den Inhalt des Geſetzes deutlicher und beſtimmter anzugeben.

Wenn

Wenn ich ſage, das Geſetz laute: erhalte dich in deinem urſprünglichen Zuſtande; ſo beruhet die Wahrheit dieſes Ausdrucks auf der Vorausſetzung, welche aus dem Begriff eines exiſtirenden Weſens nothwendig fließt, daß jedes Weſen von dem Anfange ſeines Daſeyns ſey, was es vermöge ſeiner Kräfte zu ſeyn fähig iſt, oder daß es ſich in dem ſeinen Kräften möglichen vollkommenſten Zuſtande befinde; folglich nicht einmal durch ſubjektive zufällige Beſtimmungen eingeſchränkt ſey. Setzt man aber dieſe zufälligen Beſtimmungen zugleich mit voraus, ſo entſteht hieraus eine, aber ebenfalls zufällige, Nebenbeſtimmung des Geſetzes, welche ſogar in dem allgemeinen Geſetz mit enthalten iſt. Dieſe Nebenbeſtimmung zugleich mit ausgedrückt, würde der Inhalt des Geſetzes dieſer ſeyn: beſtrebe dich zu werden, was du vermöge deiner Kräfte werden kannſt, und dich dann in dieſem Zuſtande zu erhalten. Der erſte Theil dieſes Geſetzes erſtreckt ſich alſo auf die Hinwegſchaffung der ſubjektiven Umſtände, welche das Weſen verhindern, ſo vollkommen zu ſeyn, als es vermöge ſeiner Kräfte ſeyn könnte. Aber dieſes iſt eigentlich der Hauptzweck eines jeden Weſens, und die Hinwegſchaffung der Hinderniſſe, ein dieſem untergeordneter Nebenzweck, deſſen Nothwendigkeit folglich, ſo wie die des Geſetzes, welches dieſe Hinwegſchaffung gebietet, ganz und allein in der Nothwendigkeit des Hauptgeſetzes ſeinen zureichenden Grund hat; ohne deswegen etwas von ſeinem categoriſchen Anſehen zu verlieren. Denn auch hier wird a priori geboten was gethan, nicht wie und wodurch es gethan werden ſoll.

Folgt das Hauptgeſetz, um zu demſelben zurückzukommen, ſo wie ich es ausgedrückt habe, aus meiner Deduktion nothwendig, ſo kann auch die apodiktiſche Wahrheit und Nothwendigkeit deſſelben nicht deswegen bezweifelt werden, weil, vermöge des gemeinen Sprachgebrauchs, der Ausdruck, erhalte dich ſelbſt, in Abſicht auf den Menſchen, als ein vernünftiges Weſen, etwas unedles, und der Würde deſſelben, wo nicht widerſprechendes, doch zu wenig entſprechendes, zu enthalten ſcheint. Ich weiß wohl, daß man unter dem Beſtreben, ſich zu erhalten, blos die Sorge für den, in der That oder in der Einbildung, unentbehrlichen Lebensunterhalt verſteht. Sollte es aber deswegen unerlaubt ſeyn, dem Wort, ſich erhalten, einen allgemeinern und zugleich edlern Sinn unterzulegen? Es ergiebt ſich ſchon aus der gegebenen Beſtimmung des Geſetzes, daß der Ausdruck, ſich erhalten etwas allgemeineres und edleres bezeichne; und aus der Anwendung deſſelben auf vernünftige Weſen, namentlich auf den Menſchen, als einer Untergattung von jenen, wird es noch mehr einleuchten.

Sollte man mir, wie ich kaum vermuthe, den Einwurf machen, daß ich, um das Sittengeſetz zu deduciren, zu weit ausgehohlet habe; ſo beliebe man zu bedenken, daß jede Deduktion aus der erſten Quelle abgeleitet ſeyn muß, wenn ſie unſerer Erwartung Genüge thun ſoll. Vernünftige Weſen machen nur eine Gattung von Weſen überhaupt, und der Menſch eine Untergattung von denſelben aus. Alle Weſen haben etwas mit einander gemein, nemlich die Exiſtenz, und was aus dem Begrif derſelben noth-

nothwendig folgt; nemlich Kräfte, Bedürfniß, Wirkungsart oder Geſetz, und Zweck. Um alſo mit vollkommener und Ausnahmloſer Gewißheit, und a priori zu wiſſen, was der Gattung zukomme, muß man nothwendig von demjenigen ausgehen, was der Art zukömmt, und allen Weſen überhaupt gemein iſt, weil dieſes den zureichenden Beweisgrund von jenem enthält. Es iſt daher nicht erlaubt, das erſtere zu beſtimmen, wenn nicht zuvor das letztere feſtgeſetzt iſt. Was das Weſen einer Definition ausmacht, nemlich die Beſtimmung der Art, und dann desjenigen, wodurch die Gattung Gattung wird; dies iſt zugleich die nothwendige Regel für eine Deduktion dieſer Art. Jedes Weſen wirkt nach Geſetzen, oder, weil es Eins iſt, nach einem Hauptgeſetz. Die Gattungen ebenfalls, aber jede nach einem eigenen, welches von dem allgemeinen Geſetz nur durch eine Modification verſchieden iſt, welche ſich aus dem ſpecifiſchen Unterſchied der Kräfte der Gattungen nothwendig ergiebt. Dem verſchiedenen liegt aber das gemeinſchaftliche zu Grunde, ſo daß von dem letztern, als aus der Quelle, der Beweis des erſtern, wenn er a priori feſtſtehen ſoll, hergeleitet werden muß.

Freylich habe ich das Geſetz ſo ausgedrückt, wie es nur von einem Verſtande gedacht werden kann. Da es aber doch a priori gewiß iſt, daß jedes Weſen nach einem nothwendigen Geſetze wirkt, wenn ihm auch die Kraft, dieſes Geſetz ſelbſt mit Bewußtſeyn zu denken, mangelt, ſo war es in Abſicht der Deduktion des für vernünftige Weſen, und insbeſondere für den Menſchen, gültige Sittengeſetz erlaubt, das Wirkungsgeſetz eines Weſens überhaupt auf dieſe Art auszudrücken.

Fünf-

Fünftes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf vernünftige Weſen überhaupt.

Erſter Abſchnitt.

Darſtellung des höchſten Geſetzes für vernünftige Weſen überhaupt.

Nach dieſer kleinen Abſchweifung kann ich nun, meiner Abſicht gemäß, zu der Anwendung des allgemeinen Wirkungsgeſetzes aller Weſen auf vernünftige Weſen, als einer Gattung übergehen; unter der hier nöthigen weitern Vorausſetzung, daß es vernünftige Weſen gebe, die blos als ſolche exiſtiren: ſo daß ich, eben weil ich zu dieſer Abſicht nichts weiter nöthig habe, als dieſe Vorausſetzung, des an ſich unmöglichen Beweiſes, in ſo fern hierzu Erfahrungen erfordert werden, ob es dergleichen Weſen gebe, die blos als vernünftige Weſen exiſtiren, ganz überhoben ſeyn kann.

Was von der Art nothwendig gilt, daſſelbe muß auch von der Gattung gelten. Vernünftige Weſen haben alſo, als Weſen betrachtet, Kräfte, Bedürfniſſe, Zwecke und Geſetze, denen ihre Thätigkeit unterworfen iſt, welche ihnen, als Weſen zukommen. Sie wirken, oder um das eigentliche Wort zu gebrauchen, ſie handeln alſo nach dem ihren weſentlichen Kräften nothwendigen Geſetz, in noth-

nothwendiger Abſicht auf den durch ihre ſpecifiſchen Bedürfniſſe beſtimmten, nothwendigen Zweck. Kräfte haben ſie, wie jedes Weſen, nebſt allem, was aus denſelben nothwendig folgt; aber nicht eben dieſelben, wie Weſen von andern Gattungen. Die ihnen eigenthümliche ſpecifiſche Kraft, welche man entweder als eine einzige Kraft, oder als einen collectiven Begriff aller ihrer Kräfte anſehen kann, heißt Vernunft, deren eigenthümlicher und beſonderer Charakter folglich den ſpecifiſchen Unterſchied, welcher a priori zwiſchen Weſen überhaupt und vernünftigen Weſen ſtatt findet, ausmacht. Sie wirken nach Geſetzen, als Weſen, aber nur nach denjenigen, welche ſich aus der ihnen eigenthümlichen beſondern Kraft, der Vernunft, ergeben. Weil nun mit dem Begriff der Vernunft, der des Bewußtſeyns, oder der Selbſtbeſchauung, weſentlich verbunden iſt, ſo zeigt ſich in Abſicht auf das Geſetz, dem vernünftige Weſen unterworfen ſind, ein neuer Unterſchied ihrer geſetzmäſigen Thätigkeit. Sie handeln nehmlich nicht allein nach dem Geſetz ihrer Natur, ſondern denken ſogar dieſes Geſetz mit Bewußtſeyn, oder, um beydes in einem Satz auszudrücken, ſie wirken nach Vorſtellung des Geſetzes ihrer Natur. *) Dieſes Geſetz ſagt hier ebenfalls nichts

*) Alſo nicht nach Vorſtellung von Geſetzen überhaupt, wie Kant dieſes ausdrückt. Da dieſes einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Weſen und vernünftigen Weſen ausmacht, ſo muß derſelbe ganz genau, und deswegen, wo möglich, genetiſch angegeben werden. Das vernünftige Weſen handelt alſo nach einem nothwendigen Geſetz, und zugleich nach der Vorſtellung dieſes Geſetzes, keines andern, urſprünglich und weſentlich.

Digitized by Google

nichts weiter aus, als die vernünftigen Weſen eigene nothwendige Wirkungsart, entſteht aus der beſondern Kraft derſelben, der Vernunft, und zweckt allein ab auf die Befriedigung der Bedürfniſſe derſelben. Worinne beſteht aber das weſentliche Bedürfnis eines Weſens dieſer Art? In der freyen und ungehinderten Thätigkeit ſeiner Kraft, der Vernunft, als der nothwendigen Bedingung der Erhaltung dieſer Kraft in ihrer urſprünglichen Vollkommenheit, welche folglich ſelbſt als dieſes Bedürfnis angeſehen werden kann, wiewohl ſie eigentlich Zweck iſt.

Dieſe Sätze zu Grunde gelegt, iſt es, glaube ich, leicht, den Inhalt des höchſten Geſetzes vernünftiger Weſen mit vollkommener und a priori feſtſtehender Wahrheit anzugeben. Er iſt: Beſtrebe dich deine Vernunft in uneingeſchränkter Thätigkeit zu erhalten. Denn in uneingeſchränkter Thätigkeit beſteht der urſprüngliche Zuſtand eines vernünftigen Weſens, Folglich iſt dieſes Geſetz in ſo fern mit jenem allgemeinen gleichlautend, und nur nach Maasgabe der ſpecifiſch verſchiedenen Kraft eines vernünftigen Weſens davon unterſcheiden. In dieſem Geſetz ſowohl, als in jenem, iſt, den nothwendigen Erforderniſſen eines Geſetzes gemäß, das weſentliche Bedürfniß ſowohl, als der nothwendige Zweck ausgedrückt Von nichts abgeleitet, als aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens überhaupt, führt es, als a priori feſtgeſtellt, die in Anſehung der ganzen Thätigkeit, oder aller Handlungen eines vernünftigen Weſens erforderliche Allgemeinheit, bey ſich. Gebaut auf das nothwendige Bedürfnis und den Zweck der Vernunft, enthält es Nothwendig

digkeit, oder allgemein und hinreichend verbindende und thätige Kraft. Es gilt für alle vernünftige Weſen ohne Ausnahme, weil nichts als der Begriff davon zu Grunde gelegt worden iſt. Dieſe Allgemeinheit aber iſt auch hier noch nicht charakteriſtiſches Merkmal des Geſetzes, weil hierzu eine weitere Vorausſetzung nöthig wäre, z. B. Coexiſtenz, oder auch eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck, wovon zwar der Nutzen auf jedes insbeſondere fließt, wozu ſich folglich jedes um ſein ſelbſt willen vereiniget, der aber durch Verbindung entweder allein, oder doch beſſer, als von jedem für ſich auſer ſo einer Verbindung, erreicht werden kann. Es hat, weil es den ſpecifiſchen Unterſchied vernünftiger Weſen von Weſen überhaupt ausdrückt, die hier mögliche und erforderliche Deutlichkeit, welche noch durch die Darſtellung des Unterſchiedes, welchen die Vernunft in der Aeuſernng ihrer Thätigkeit beobachtet, vermehrt werden kann. Denn ſie iſt entweder ganz allein in ſich ſelbſt gekehrt, und beſchäftigt ſich in ſo fern blos mit Vorſtellungen, oder ſie wirkt auſer ſich auf andere Weſen auf eine eines vernünftigen Weſens allein würdige Art, d. i. in der Abſicht, einen wohlthätigen Einfluß auf dieſelben zu haben. Die Vernunft iſt alſo in ihrer Thätigkeitsäuſerung theils theoretiſch, theils praktiſch; das letztere aber zugleich in Anſehung ihrer ſelbſt, in ſofern ſie, um ſich mit Vorſtellungen, wenn dieſe nicht ganz allein in Selbſtbeſchauung beſtehen, zu beſchäftigen, Mittel auſer ſich nöthig hat. Und es läßt ſich vermöge des hier zu Grunde gelegten Begriffs eines vernünftigen Weſens überhaupt nicht leugnen, daß beydes, die Beſchäfti-

gung mit ſich ſelbſt und ihren Vorſtellungen ſowohl, als das aus ihrer wohlthätigen Einwirkung auf andere Weſen ſich erzeugende Bewußtſeyn, andern Weſen wohlgethan zu haben, ſo zu ſagen, die wahre Nahrung der Vernunft ausmacht; ſo daß ſie folglich für beydes ein gleiches Bedürfniß hat, und vermöge dieſes zweyfachen Bedürfniſſes, das für vernünftige Weſen überhaupt gültige höchſte Geſetz, der gröſern Deutlichkeit wegen ſo ausgedruckt werden könnte: Beſtrebe dich dein Dſeyn in dem urſprünglichen Zuſtande durch gleichmäſſige Befriedigung deiner Bedürfniſſe zu erhalten. Ich ſage gleichmäſig, weil in dem Begrif eines vernünftigen Weſens an ſich, (und ich zweifle ob überhaupt einer) kein allgemeiner Grund anzutreffen iſt, eins von dieſen beyden Bedürfniſſen gröſer anzunehmen, als das andere. Auch äuſert ſich das praktiſche Vernunftvermögen ſowohl in Anſehung der Wahl der Mittel, wodurch beyde Bedürfniſſe, als der Art, wie dieſelben befriediget werden, und des Gebrauchs der Mittel, welcher ſo verſchieden iſt, als die Mittel, und das Verhältniß derſelben zu den Bedürfniſſen. Freylich ſetzt das zweyte Bedürfniß die Exiſtenz mehrerer vernünftiger Weſen voraus, und hätte alſo hier noch nicht berührt werden ſollen. Man wollte aber, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, der Deutlichkeit zu Hülfe kommen.

Das Geſetz iſt auch hier; erhalte dich in deinem urſprünglichem Zuſtande; ausgedrückt nach Maasgabe des ſpecifiſchen Unterſchiedes vernünftiger Weſen. Die Wahrheit deſſelben ſteht und fällt alſo mit der gegebenen Deduktion des für Weſen überhaupt gültigen Geſetzes.

Des

Des fünften Capitels zweyter Abschnitt.

Von der Tugend und dem sittlichen Werth der Handlungen vernünftiger Wesen.

Da hier nicht blos von einem Wesen gehandelt wird, das nach nothwendigen Gesetzen wirkt, sondern von einem Wesen, welches, vermöge seiner specifischen Kraft, der Vernunft, handelt, d. i. welches das seiner Kraft nothwendige Gesetz mit deutlichen (denn wodurch sollte es wohl in einem rein vernünftigen Wesen verdunkelt werden?) Bewußtseyn denkt, und sich dasselbe vorstellt, folglich fähig ist auf einen gedachten und gewollten gesetzmäßigen Zweck nach zweckmäßigen Absichten zu wirken, so daß es folglich Tugend und Sittlichkeit, so wie seine Handlungen sittlichen Werth haben: so entsteht nun die Frage, worinnen bey einem blos vernünftigen Wesen Tugend und Sittlichkeit desselben, und die Moralität oder der sittliche Werth seiner Handlungen, bestehe? Da es zu dem Begrif eines vernünftigen Wesens gehört, nicht allein das nothwendige Gesetz seiner Handlungen mit Bewußtseyn zu denken, sondern auch den von dem Gesetz aufgegebenen Zweck gesetzmäßig zu wollen, oder zweckmäßige Absichten auf einen gesetzmäßigen Zweck zu haben; so kann die Sittlichkeit oder die moralische Würde eines vernünftigen Wesens in nichts anderm bestehen, als in einem auf einen gesetzmäßigen Zweck, nach zweck-

mäſigen Abſichten geordneten und beſtimmten Verhalten, und die Tugend in dem Beſtreben, nur auf einen ſolchen Zweck, allein nach ſolchen Abſichten zu handeln. Denn auf dieſe Art muß die Tugend definirt werden, wenn ſie nichts weiter ſeyn ſoll, wie ſie denn ſonſt nichts ſeyn kann, als gleichbedeutender Ausdruck mit der vernünftigen Weſen, als Weſen, a priori zukommenden, nothwendig beſtimmten Tendenz ihrer Kraft.

Die Wahrheit der gegebenen Beſtimmungen einzuſehen, darf man nur einen Blick zurück thun auf die angegebene Beſtimmung des Zwecks und des Geſetzes eines vernünftigen Weſens. Denn dieſem zufolge beſteht die Tugend eines rein vernünftigen Weſens in dem Beſtreben, die Bedürfniſſe der Vernunft gleichmäſig zu befriedigen, und die moraliſche Würde, oder die Sittlichkeit des Weſens in dem Verhältnis der Abſichten zu dieſem Zweck der gleichmäſigen Befriedigung der Bedürfniſſe; der ſittliche Werth der Handlungen aber in dem Verhältnis derſelben zu ſo geeigenſchafteten Abſichten, oder in wie fern dieſelben mit Bewußtſeyn gedacht, allein zum Handeln beſtimmen, darinne, daß ſie aus Pflicht geſchehen. Sonach wäre Pflicht eine mit Bewußtſeyn gedachte, und auf einen geſetzmäſigen Zweck gerichtete zweckmäſige Abſicht; in ſofern ſie allein und ausſchlieſungsweiſe zum Handeln beſtimmt. Der Begrif von praktiſcher Nothwendigkeit, welcher in dem Worte Pflicht anzutreffen iſt, hat ſeinen Urſprung allein in der Nothwendigkeit des Geſetzes und des Zwecks, ſo daß, aber blos aus dieſem Grunde, die Abſicht ebenfalls nothwendig iſt. Mithin beſteht die Moralität

ralität der Handlungen nicht in dem Verhältnis derselben zur Autonomie, wie Kant will. Denn diese ist hier, wie überhaupt, weiter nichts, als die Bedingung der Erreichung des Zwecks, allein durch die nach dem wesentlichen Gesetz ihrer Natur wirkende Kraft, so daß sie auf die Bestimmung des Begriffs der Pflicht keinen Einfluß haben kann. Pflicht ist nichts als Gesinnung, die Güte der der Maxime, nach welcher allein die Handlung in Absicht auf den gesetzmäßigen Zweck beschlossen wird: mithin nicht die nach Graden verschiedene Uebereinstimmung der Handlungen mit der Autonomie. Man kann auch richtig sagen, der sittliche Werth der Handlungen bestehe in der Pflichtmäßigkeit derselben. Denn pflichtmäßig heißt eigentlich doch nichts anders, als aus Pflicht unternommen; vornehmlich dann, wenn Tugend, anstatt Bestreben zu seyn, Fertigkeit ist. Pflichten können auch einem rein vernünftigen Wesen gar wohl zukommen, weil in dem hier allein zu Grunde gelegten Begriff desselben ganz und gar kein Grund anzutreffen ist, wodurch man genöthiget wäre, einem Wesen dieser Art einen heiligen Willen beyzulegen, d. i. einen solchen, der durch das Gesetz unausbleiblich, und nicht blos objektiv, sondern auch subjektiv nothwendig zum Handeln bestimmt würde, oder bey dem die Tugend nicht in einem Bestreben, sondern in Fertigkeit bestünde.

So wie nun bisher ausser dem Gesetz zwey zur Möglichkeit desselben nothwendige Erfordernisse, Bedürfnis nemlich und Zweck, in Gemäßheit des specifischen Unterschiedes vernünftiger Wesen, specifisch näher bestimmt wur-

den; ſo können und müſſen nun auch die beyden übrigen auf eben dieſe Art beſtimmter angegeben werden. Autonomie iſt alſo bey einem vernünftigen Weſen die eigene Thätigkeitsäuſerung der Vernunft in theoretiſcher ſowohl, als praktiſcher Hinſicht, durch nichts beſtimmt, als blos durch das der Vernunft weſentliche Geſetz. Freyheit aber der Mangel aller Einſchränkung der Thätigkeit der Vernunft. Jene iſt wie überhaupt, alſo auch hier, nothwendige Bedingung der Erreichung des Zwecks; dieſe, der Autonomie. Autonomie aber ſowohl, als Freyheit bekommen hier, als zur Möglichkeit eines für vernünftige Weſen gültigen Geſetzes nothwendige Erforderniſſe, eine erhabenere Bedeutung, als ſie in Anſehung des allen Weſen überhaupt zukommenden Geſetzes hatten. Denn nun finden ſie zugleich, weil die Vernunft eine reine Selbſtthätigkeit iſt, nothwendig und ohne Ausnahme ſtatt, welches aus dem, was ich über die Würde vernünftiger Weſen zu ſagen habe, noch deutlicher werden wird. Aber weder jene, noch dieſe iſt weder überhaupt, noch hier Cauſalität. Denn dieſe iſt auch hier unveränderlich gleichbedeutend mit der Kraft eines Weſens dieſer Gattung, der Vernunft, in Hinſicht deſſen, was ſie durch ihre Handlungen bewirkt.

Da bey dieſer ganzen Anwendung der allgemeinen Grundſätze auf eine Gattung von Weſen ebenfalls aus nichts, als aus dem Begrif eines vernünftigen Weſens geſchloſſen worden iſt; ſo ſtehen auch alle hier ausgeführte, blos für vernünftige Weſen gültige Grundſätze a priori feſt, und ſtehen und fallen mit der Deduktion des allgemeinen Geſetzes.

Des

Des fünften Capitels dritter Abſchnitt.

Von der Würde vernünftiger Weſen.

Ich glaube nun alles, was in Abſicht auf dieſe Anwendung des allgemeinen Geſetzes auf vernünftige Weſen geſagt werden mußte, beygebracht zu haben; ſo daß ich zu einer hier eintretenden Frage übergehen kann: ob nemlich, blos vermöge des Begriffs eines vernünftigen Weſens, demſelben eine Würde beygelegt werden kann, oder nicht? und worinne, wenn dieſes wäre, dieſe Würde des Weſens ſowohl, als der Handlungen deſſelben beſtehe?

Soll, wie Kant will, nur dasjenige Würde haben, welches einen unbedingten Werth hat, d. i. einen ſolchen, welcher durch nichts anderes erſetzt werden kann, ſo muß ich geſtehen, daß ich in dem hier allein zu Grund gelegten Begriff eines Weſens ganz keinen Grund finden kann, wodurch man berechtiget wäre, vernünftigen Weſen allein und vorzugsweiſe eine Würde, oder einen unbedingten, und den übrigen Weſen nur einen bedingten Werth beyzulegen. Kant baut auf dieſen ſo angegebenen Vorzug vernünftiger Weſen, auf dieſe Würde, den Satz, daß jedes vernünftige Weſen ſich ſelbſt zum Zweck habe, und hierauf die zweyte Formel ſeines Sittengeſetzes, deſſen Wahrheit

folglich ganz von der Richtigkeit obiger Behauptung abhängt. Ohne mich aber vor jetzt auf die Prüfung der Wahrheit dieser Sätze einzulassen, behaupte ich nur, meinen a priori festgestellten Sätzen gemäß, daß jedes Wesen, blos vermöge des Begriffs eines Wesens, sich selbst Zweck sey, folglich, an sich betrachtet, einen unbedingten Werth habe. Denn die Tendenz eines jeden Wesens zielt nothwendig auf die Erhaltung seines Daseyns in dem ursprünglichen Zustande. Soll Würde etwas seyn, welches kein Aequivalent hat; so hat jedes Wesen Würde, weil die Erhaltung der Kräfte desselben in der ursprünglichen Vollkommenheit durch nichts, als durch die eigene Thätigkeit dieser Kräfte bewirkt, folglich durch nichts ersetzt werden kann. Anlangend den Folgesatz, welchen Kant daraus, daß jedes vernünftige Wesen sich selbst Zweck ist, ableitet, nemlich das Gesetz, dasselbe nie blos als Mittel, sondern zugleich als Zweck zu gebrauchen; so gilt derselbe von sehr vielen andern Wesen, sogar im gemeinen Leben. Denn sehr viele Dinge darf ich, wenn sie mir anders den gröstmöglichsten Nutzen schaffen sollen, nicht blos als Mittel, sondern ich muß sie zugleich als Zweck an sich behandeln, d. i. ich muß für ihre Erhaltung eben so sorgen, affirmativ und negativ, als sie, der Leitung der Natur allein überlassen, selbst für sich sorgen würden; so daß Kants Gesetz, den aus der wesentlichen Verschiedenheit der Menschen und der übrigen Wesen erwachsenden Unterschied ausgenommen, als Regel, eben sowohl für die Viehzucht, den Ackerbau, den Weinbau u. s. w. als für das moralische Verhältnis zwischen Menschen und Menschen passend ist. Giebts in Ansehung der vernunftlosen

Wesen,

Wesen, namentlich der lebenden, oft Fälle, wo wir sie blos als Mittel zu gebrauchen genöthiget sind; so giebts zwischen Menschen ebenfalls Fälle dieser Art, wo Menschen blos als Mittel gebraucht werden müssen, welche aber freylich, hier wie dort, nur als Ausnahmen gelten; denn es sind entweder Collisionsfälle, oder sie verdienen nicht die geringste Billigung. Wer einen nützlichen Weinstock verdirbt, ein nützliches Thier muthwillig beleidigt oder tödtet, handelt eben so unmoralisch und wider die Vernunft, als derjenige, welcher einen Menschen mißbraucht oder tödtet. Freylich ist das Vergehen in diesen Fällen nicht von gleichem Grade; diese Ungleichheit aber entsteht nicht aus der Natur der Wesen an sich, sondern aus ihrem Verhältniß zu unsern Bedürfnissen. Ueberhaupt ist kein Wesen, an sich betrachtet, weder bedingt noch unbedingt. Diese Verhältnisbegriffe finden allererst bey gegebener Coexistenz verschiedener oder gleichgearteter Wesen statt, und drücken blos das gröſere oder geringere Verhältnis der Wesen zu dem Bedürfnis eines, oder eines zu dem Bedürfnis aller aus. Folglich kann man weder aus dem Begriff eines Wesens überhaupt, noch aus dem eines vernünftigen Wesens, diese Begriffe ohne weitere Voraussetzung ableiten.

Wenn nun jedes Wesen sich selbst Zweck ist, und in so fern einen unbedingten Werth hat; ist wohl deswegen die Würde vernünftiger Wesen, als ein denselben ganz allein eigener Vorzug, ein leerer Begrif, und ohne allen Grund? Nein. Man darf nur das Verhältnis der Wesen in Ansehung ihrer Bedürfnisse, und den darauf gebau-

ten

ten bedingten oder unbedingten Werth derſelben aus den Augen laſſen, ſo entſteht doch immer aus der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Weſen ein hinreichender, gültiger Grund, dieſelben, unangeſehen aller Bedürfniſſe, eines oder aller, nach einer gewiſſen Rangordnung zu claſſificiren.

Jedes Weſen, an ſich betrachtet, hat unbedingten Werth. Sein Daſeyn und die Erhaltung deſſelben können durch nichts anderes erſetzt werden. Alle Weſen haben Selbſtthätigkeit, oder wirken nach den ihrer Natur weſentlichen Geſetzen. Die Selbſtthätigkeit der vernünftigen Weſen aber iſt von ganz anderer Art, und von einem weit erhabenern Rang. Die vernunftloſen Weſen wirken nach nothwendigen Geſetzen; blevernünftigen zugleich nach dem Bewußtſeyn dieſer Geſetze. Ihre Thätigkeit iſt eine reine Selbſtthätigkeit, der Einwirkung fremder Kräfte, oder demjenigen, was Kant Naturnothwendigkeit nennt, (vermöge des Begriffs eines blos vernünftigen Weſens) nicht unterworfen. Sie können nicht allein das nothwendige Geſetz ihrer eigenen Handlungen einſehen, dem Bewußtſeyn derſelben gemäß handeln, und ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmen, ſondern auch die nothwendigen Wirkungsgeſetze anderer Weſen erforſchen, und vermöge dieſer erlangten Einſicht von denſelben einen ihren Abſichten gemäßen, auf die Natur eines jeden gegründeten Gebrauch machen. Deswegen behaupten ſie unter allen Weſen den erſten Rang. Will man dieſen Rang die Würde vernünftiger Weſen nennen, ſo iſt Würde in dieſer Bedeutung allerdings kein leerer Begriff.

Dieſes iſt aber nur die phyſiſche Würde vernünftiger Weſen, die ihnen blos vermöge ihrer Exiſtenz zukömmt.

Denn

Denn alles, in so fern es existirt, oder als existirend angenommen wird, ist physisch in der weitesten Bedeutung des Worts. Ihre moralische Würde aber besteht in der Behauptung der erstern durch vollkommene Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen, im theoretischen sowohl als im praktischen Vernunftgebrauch; und, was das letztere betrifft, sowohl in Ansehung des wohlthätigen Einflusses der Vernunftthätigkeit auf andere Wesen, als auch der besten Wahl, und dem besten Gebrauch der Mittel, zu ihren zweckmäßigen Absichten. Denn moralisch heißt alles, was durch Gesinnung nach Principien, als dem hinreichenden Grund desselben, beschlossen und unternommen werden soll; und wenn wir eine geschehene Handlung von ihrer moralischen Seite betrachten, so sehen wir nicht auf die Folgen, sondern auf die Gesinnung, mit welcher dieselbe, beschlossen wurde, als sie noch künftig war. Die moralische Würde vernünftiger Wesen ist demnach mit der gesetzmäßigen Tendenz der Vernunft nach dem nothwendigen Zweck derselben, der Erhaltung ihrer Kraft in der ursprünglichen Vollkommenheit derselben, ganz einerley. Hieraus ergiebt sich zugleich der Begriff des sittlichen Werths moralischer Handlungen; sie besteht nemlich in der vollkommenen Gesetz- und Zweckmäßigkeit derselben. Dieser sittliche Werth kann freylich nicht anders statt finden, als wenn sie ganz allein aus Pflicht geschehen, oder blos aus zweckmäßigen Absichten beschlossen und unternommen werden. Dieses ist aber nur die nothwendige Bedingung der Moralität der Handlungen, wornach folglich die Definition derselben nicht gemacht werden darf. Was die Würde des Menschen sey, und worinne dieselbe

bestehe;

beſtehe; dies wird ſich aus den folgenden ergeben, wobey aber das, was ich hier von der Würde rein vernünftiger Weſen beygebracht habe, als Grundlage angeſehen werden muß.

Sechſtes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Forderung in Anſehung des höchſten Geſetzes für den Menſchen.

Da alles vorhergehende in keiner andern Abſicht ausgeführet worden iſt, als um das oberſte Geſetz der menſchlichen Handlungen zu begründen; ſo muß nun die Anwendung von dem was der Gattung, vernünftigen Weſen zukömmt, auf die jenen untergeordnete Gattung, den Menſchen gemacht werden.

So wie es nun fehlerhaft wäre, wenn man das für alle Weſen gültige Geſetz, welches eben deswegen, weil es ganz allgemein iſt, Dunkelheit bey ſich führt und führen muß, in der Anwendung auf vernünftige Weſen, nach Maasgabe des ſpecifiſchen Unterſchiedes derſelben, nicht

nicht näher beſtimmen, und zu einer gröſern Deutlichkeit erheben wollte; ſo iſt es nicht weniger ein groſer Fehler bey einer Deduktion dieſer Art, wenn man das für vernünftige Weſen überhaupt verbindende oberſte Geſetz, in Abſicht auf den Menſchen, als einer Untergattung von jenen, in Gemäßheit des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Menſchen und rein vernünftigen Weſen, nicht mit gröſerer Deutlichkeit ausdrückte. Dieſes Fehlers ſcheint ſich Kant, ſo gegründet und gerecht übrigens die Forderung deſſelben iſt, daß das Sittengeſetz auf den Begriff eines vernünftigen Weſens überhaupt gebaut ſeyn müſſe, ſchuldig gemacht zu haben. Ich erkenne die Rechtmäſigkeit dieſer Forderung ſo ſehr, daß ich ſogar behaupte, es müſſe der Begrif eines Weſens im allgemeinen dabey zu Grunde gelegt werden, wie ich dieſes denn auch gethan habe. Nur darinne ſcheint Kant zu viel zu fordern, daß das oberſte Princip der menſchlichen Handlungen auf nichts weiter gegründet werden dürfe, als auf den Begrif eines vernünftigen Weſens überhaupt. Er mußte es aber fordern, weil er, als weſentliche Eigenſchaft des categoriſchen Imperatifs ſowohl, als des guten Willens, und als weſentliches Erforderniß zu der Reinigkeit der Sitten, verlangte, daß der Wille beym Wollen aus Pflicht ſchlechterdings durch keinen Zweck, kein Intreſſe, kurz, durch ſonſt nichts, als blos durch die Tauglichkeit ſeiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung für alle vernünftige Weſen, vermöge welcher der Menſch ſich ſelbſt, als ein geſetzgebendes Mitglied im Reich der Zwecke anzuſehen berechtiget iſt, zum Handeln aus Pflicht beſtimmt werden ſoll. Es wird unten bey der Vereinigung meiner Deduk-

tion

tion mit der Kantiſchen Schrift Gelegenheit ſeyn, dieſes näher zu beleuchten. Jetzt will ich nur dasjenige beybringen, was nach der logiſchen Regel des Unterſuchens in Anſehung des Sittengeſetzes für Menſchen gethan werden muß.

Die Regel des Unterſuchens bey Fragen dieſer Art iſt keine andere, als die der Definition. Der Begriff der Gattung gehört eben ſowohl zu den Weſen der Definition, als der Begriff der Art, weil der Grund von dem erſtern in dem letztern allein geſucht werden muß. Folglich muß das höchſte für die Gattung gültige Geſetz eben ſowohl nach demjenigen, wodurch dieſelbe Gattung wird, als nach dem, was ihr, in ſofern ſie zugleich zur Art gehört, zukömmt, beſtimmt werden: doch ſo, daß das letztere jederzeit die weſentliche Grundlage ausmache, aus welcher die letzten und höchſten Beſtimmungs- und Entſcheidungsgründe hergenommen werden müſſen; weil das, weswegen ein Weſen zu einer Gattung gehört, eben ſo nothwendige Bedingung ſeines Daſeyns iſt, als das, weswegen es zu der Art gerechnet wird. Denn das oberſte Geſetz für ein jedes Weſen iſt doch, wie bereits gezeigt worden, nichts weiter, als ein gleichgeltender Ausdruck für die den Kräften deſſelben eigene und weſentliche Wirkungsart, ſo daß es dieſelbe ganz umfaſſen muß. Dieſelbe logiſche Nothwendigkeit findet, aus den nemlichen Gründen, auch bey der Unterſuchung über eine Untergattung ſtatt, ſo daß bey der Beſtimmung des oberſten Geſetzes für dieſelbe zwar das, was der Gattung zukömmt, die Grundlage ausmachen; nichts deſto weniger aber zugleich

gleich mit ausgedrückt werden muß, was für den ſpeciellen Unterſchied derſelben allein gilt. Folglich iſt es eben nicht irrig, ſondern nur mangelhaft, daß, wie Kant will, der für Menſchen verbindliche categoriſche Imperativ aus nichts weiter hergeleitet werden ſoll, als aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens überhaupt; ſo daß der Kantiſche Imperativ wegen dieſes Mangels, wenn es ſonſt ſeine vollkommene Richtigkeit damit hätte, eben nicht an Wahrheit verliert, doch aber nicht hinreichend und genugthuend ſeyn kann.

Des ſechſten Capitels zweyter Abſchnitt.

Apologie des höchſten Princips der menſchlichen Handlungen in Abſicht auf Colliſionsfälle.

Setzt man die Untergattung als exiſtirend voraus, ſo iſt dieſe unmittelbar der Gattung, mittelbar der Art, nicht allein in der Unterſuchung, ſondern auch in der Natur ſelbſt unterworfen. Eben ſo verhält ſichs nun auch mit dem für die Untergattung zunächſt verbindlichen oberſten Geſetz, als einem Naturgeſetz, weil es für ein Weſen gilt, deſſen Exiſtenz man vorausſetzt, um daſſelbe zu finden; ſo daß es, als ſolches betrachtet, dem Geſetz der Gattung, und mit dieſem dem der Art untergeordnet werden muß. Freylich kann es für die Untergattung, als ein Weſen, nur ein einziges

Geſetz geben. Es begreift aber doch drey verſchiedene Geſetze in ſich, deren gebietende Kraft nicht von gleichem Range, ſondern welche einander untergeordnet ſind; ſo daß das Geſetz der Untergattung weniger Anſehen hat, als das der Gattung, und dieſes weniger, als das der Art. Der Nutzen dieſer Bemerkung zeigt ſich in Fällen, wo man das höhere Geſetz vernachläſſigen müßte, wenn man das untergeordnete beobachten wollte; ſo daß alſo dieſes aus den Augen geſetzt werden muß, um jenem Genüge zu thun. Auf dieſe Art iſt immer das nächſt höhere Geſetz die oberſte einſchränkende Bedingung für die Beobachtung des zunächſt niedrigern. Die ausführlichere Entwickelung hiervon gehört eigentlich in die Sittenlehre. Und ich erinnere dieſes wenige blos in der Abſicht, um das oberſte Geſetz der menſchlichen Handlungen, welches ich eben jetzt zu beſtimmen Willens bin, vor dem Vorwurf des Mangels der Allgemeinheit für alle Handlungen des Menſchen in allen nur möglichen Umſtänden, in welche Menſchen kommen können, zu ſichern; welcher mich um ſo mehr träfe, da ich dieſe Allgemeinheit ſelbſt unter die weſentlichen Eigenſchaften eines oberſten Geſetzes für Weſen überhaupt gerechnet habe. Das oberſte Geſetz muß die ganze, den geſammten Kräften eines Weſens weſentliche, Wirkungsart, und die weſentlich damit verbundene Tendenz auf einen beſtimmten Zweck ausdrücken, und ſo eine Allgemeinheit bey ſich führen, daß die Zweckmäßigkeit aller Wirkungen eines Weſens, ſogar in Colliſionsfällen, mit vollkommener Gewißheit daraus beurtheilt und beſtimmt werden könne. Ohne dieſes erinnert zu haben, müßte ich fürchten, in den Verdacht zu kommen, als wäre das

höchſte

höchſte Geſetz der menſchlichen Handlungen, welches ich bald aufſtellen werde, nicht allgemein, indem die Colliſionsfälle daraus nicht entſchieden werden könnten. Kann man nach den Worten deſſelben an ſich und unmittelbar nicht beurtheilen, was man in Colliſionsfällen zu thun hat; nun ſo nehme man die zu dieſer Abſicht nöthige Entſcheidung, aus dem zunächſt höhern Geſetz, welches ebenfalls, obſchon nicht ausdrücklich, doch in der That, darinne enthalten iſt, weil jenes dieſem untergeordnet iſt. Iſt auch dieſes zur Entſcheidung noch nicht hinreichend; nun ſo muß man ſich an das für Weſen überhaupt gültige Geſetz allein halten, und dieſes giebt Anweiſung für die verwickelteſten Fälle des menſchlichen Lebens, nicht einen einzigen ausgenommen.

Dieſes deutlicher zu machen, will ich beſtimmen, was Colliſion iſt. Das Geſetz für den Menſchen, als einer Untergattung von vernünftigen Weſen, iſt freylich nur eins; weil der Menſch, deſſen nothwendige Wirkungsart daſſelbe ausdrückt, obgleich unter den Weſen nur eine Untergattung, doch nur ein Weſen iſt. Es vereiniget aber eigentlich drey Geſetze in ſich, das der Untergattung, das der Gattung und das der Art, welche einander als Naturgeſetze, (denn das ſind ſie, weil die Art, (Weſen überhaupt,) Gattung, (vernünftige Weſen,) und Untergattung, (Menſch) als exiſtirend angenommen werden mußten.) eben ſo untergeordnet ſind, als die Weſen, denen ſie zukommen. Für die Untergattung iſt das Geſetz, welches zugleich aus dem ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchen von rein vernünftigen Weſen abgeleitet iſt, dasjenige, woran

der Menſch in der Regel und zunächſt gebunden iſt, und für denſelben iſt das der Gattung allein, das höhere, und das der Art allein das höchſte Geſetz. In der Regel alſo iſt der Menſch an das nächſte Geſetz ſeiner Handlungen gebunden, weil daſſelbe das höhere ſowohl, als das höchſte Geſetz in ſich begreift, und er folglich durch Beobachtung deſſelben dem höhern ſowohl, als dem höchſten Geſetz Genüge thut. Kömmt nun der Menſch in Umſtände und Lagen, wo er durch Beobachtung dieſes nachſten Geſetzes, in ſofern es von dem höhern verſchieden iſt, dieſem; oder des nächſten und höhern zugleich, in ſofern beyde von dem höchſten verſchieden ſind, dieſem entgegen handeln würde; ſo iſt er nothwendig verbunden, im erſtern Fall, das nächſte, im letztern zugleich das höhere zu vernachläſſigen, um dem höhern und höchſten, oder dieſem allein gemäß zu handeln, weil er ſonſt in jenem Fall dem höhern, in dieſem dem höchſten Geſetz, und folglich ſeiner eigenen Natur entgegen handeln würde, indem ſich die Rangordnung der Geſetze in Anſehung ihrer gebietenden Kraft, wiewohl ſie alle categoriſch gebieten, ganz und allein auf das Naturverhältniß der Art, Gattung und Untergattung gründet; ſo daß dasjenige, weswegen der Menſch in die Claſſe der vernünftigen Weſen gehört, vorzüglicher iſt, als das, was denſelben zum Menſchen macht, und ſeine Exiſtenz als Weſen mehr Werth hat, als das, weswegen er einen Platz unter den vernünftigen Weſen behauptet, weil ſeine Exiſtenz, als Weſen, die Bedingung ſeiner Exiſtenz, als vernünftiges Weſen iſt. Obgleich eigentlich der nothwendige Zweck die nothwendige Bedingung der Fortdauer ſeines Daſeyns in ſeinem urſprünglichen

Digitized by Google

chen Zuſtande iſt; ſo kann man demohngeachtet richtig ſagen, die ausnahmloſe Beobachtung des Geſetzes mache dieſe Bedingung aus, weil es, auſer dem weſentlichen Bedürfniß, den Zweck zu erreichen, dieſen Zweck ſelbſt ausdrückt. Wenn alſo der Menſch dem oberſten Geſetz für den Menſchen, in wiefern es von den höhern Geſetzen verſchieden iſt, entgegen handelt; ſo handelt er eigentlich wider die nothwendige Bedingung der Fortdauer ſeines Daſeyns, als Menſch. Eben ſo iſt es in Anſehung des höhern Geſetzes, für vernünftige, und des höchſten, für Weſen überhaupt, zu welchen beyden er gehört. Demnach iſt dem Menſchen ſein Daſeyn, als vernünftiges Weſen, mithin auch die Erhaltung deſſelben, ein höherer Zweck, als ſein Daſeyn, als Menſch; und eben ſo ſein Daſeyn als Weſen, ein höherer Zweck, als ſeine Exiſtenz, als vernünftiges Weſen.

So ſind alſo die Zwecke; ſo die Geſetze, welche die Erreichung derſelben gebieten, einander untergeordnet. Wenn nun alſo der Menſch dem höchſten Geſetz des Menſchen, d. i. der Bedingung der Fortdauer ſeines Daſeyns, als Menſch, nicht anders gemäß leben kann, (und dieſer Zuſtand mag entſtehen, wodurch er nur will, darauf kömmt nichts an, weil die Pflicht unveränderlich dieſelbe bleibt,) als mit Vernachläſſigung des Geſetzes, welchem er, als vernünftiges Weſen, unterworfen iſt; ſo muß er das erſtere in dieſem Fäll ſchlechterdings aus den Augen ſetzen, um das letztere beobachten zu können. Käme er ſogar in eine Lage, wo er dem Geſetz ſeiner vernünftigen Natur nicht anders gemäß handeln konnte, als mit Auf-

opferung des für alle Weſen überhaupt gültigen Geſetzes, welchem er ebenfalls, als Weſen, unterworfen iſt, oder der Bedingung der Fortdauer ſeiner Exiſtenz, als Weſen; ſo muß er blos dieſem folgen, und jenes unerfüllt laſſen, um ſein Daſeyn, als Weſen, zu ſichern, weil mit demſelben zugleich ſeine Exiſtenz, als vernünftiges Weſen *), und

*) Ich fürchte hier in ein höchſt unangenehmes Mißverſtändniß zu gerathen, welchem ich dadurch zuvorkommen will, daß ich zeige, wie das oben geſagte gemeynt ſey. Da es ausgemacht gewiß iſt, daß der Grund der Sittenlehre, auch dann, wenn derſelbe, wie hier geſchieht, aus der Vernunft allein abgeleitet wird, dennoch gewiß und unwiderſprechlich ſeyn muß; ſo kann derſelbe auf nichts gebaut werden, als auf das, was völlig a priori gewiß iſt; mithin auf den Begriff eines Weſens überhaupt ſowohl, als den eines vernünftigen Weſens. Was aus dieſer einzig wahren Grundlage nicht mit apodictiſcher Gewißheit folgt, das iſt völlig untauglich, die Moral darauf zu gründen, weil ſie alsdann Ungewißheit bey ſich führen, und die Entſchlieſungen ſchwankend machen würde. Geſetzt nun auch, die Unſterblichkeit der Seele ließe ſich mit überwiegenden Gründen aus der Vernunft darthun, und Kant hätte völlig Unrecht, wenn derſelbe in der Critik der reinen Vernunft behauptet, daß wir für und wider dieſelbe gleich wenig gegründetes anzuführen wiſſen könnten, und daß wir uns in dieſer Betrachtung in einer unüberwindlichen Unwiſſenheit befänden; ſo gehen uns hierzu doch alle Erfahrungen ab, an welchen man die etwa gefundenen Vernunftwahrheiten realiſiren könnten, welches doch ſchlechterdings nöthig iſt, wenn Gewißheit ſtatt finden ſoll. Unſer Bewußtſeyn, daß wir denken, iſt freylich eine Erfahrung; aber wie alle Erfahrun-

und als Menſch aufhören würde. Die menſchlichen (entbehrlichen) Bedürfniſſe dürfen alſo nur in ſo weit befriedi-

 get

rungen, nur Erſcheinung, (des innern Sinnes) aus welcher wir folglich ſchlechterdings nicht wiſſen können, was das denkende Weſen in uns an ſich ſelbſt ſey, welches wir doch nothwendig wiſſen müſſen, wenn wir von der Unſterblichkeit eine ganz gewiſſe, vollkommene und zu einer Grundlage der Sittenlehre taugliche Ueberzeugung haben ſollen. Wir können uns aber von derſelben aus bloſer Vernunft auch deswegen keinen feſten Begriff machen, weil die Sinnlichkeit, wenigſtens dem edlern Theil nach, vermöge einer eben ſo gewiſſen Erfahrung, die Bedingung des menſchlichen Denkens iſt. Woher können wir wohl wiſſen, daß wir, derſelben durch den Tod beraubt, dennoch denken können und werden, ohne Weſen anderer Art zu werden, als wir jetzt ſind? Und es wird doch zu der Fortdauer unſers Daſeyns jenſeits des Grabes ſchlechterdings und identiſch erfordert, daß wir bleiben, was wir, dem weſentlichen nach, jetzt ſind. Ja, glauben, hoffen; dies iſt etwas anderes, und nicht ganz ohne Grund; nur nicht Grundlage der Moral. Dieſe alſo, auf die Unſterblichkeit gebaut, muß nothwendig ſchwanken. Wie ſoll das Gebäude feſt ſtehen, wenn der Grund unſicher iſt?

Daß ich auf die in den heiligen Büchern enthaltenen Beweiſe hier nicht Rückſicht nehme, kann und wird mir hoffentlich kein billiger Mann verdenken. Ich ſchreibe ja eine philoſophiſche Abhandlung, zu welcher die Gründe, welche die poſitive Theologie für die Unſterblichkeit hergiebt, nicht taugen können. Uebrigens ſehe ich gar nicht ein, warum der theologiſche Satz, daß das gegenwärtige Leben eine Vorbereitung zum Himmel ſey, nicht demohngeachtet als wahr beſtehen könne. Vielmehr begreife ich, daß meine obi-

get werden, als es ohne Nachtheil der Erhaltung des Menſchen in der Würde eines vernünftigen Weſens, und die Bedürfniſſe der Vernunft nur in ſo weit, als es der Erhaltung des Menſchen, als Weſen, unbeſchadet geſchehen kann. Die letztern Bedürfniſſe ſind die im eigentlichen Sinn unentbehrlichen. In dieſem Worten iſt alſo ein richtiger Maasſtaab des erlaubten ſowohl, als für Colliſionsfälle.

Des

obige Behauptung, welche zu dieſer Anmerkung Anlaß gab nicht das geringſte von ihrem Gehalt verliert, dieſer Satz mag als wahr angenommen und geglaubt werden, oder nicht. Denn iſt das letztere, ſo bleibt ſie ſo wahr, daß ich nichts weiter hierüber zu ſagen nöthig habe. Nimmt man aber das erſtere als ausgemacht gewiß an, ſo folgt daraus nothwendig, (und dies dient zum Beweiſe, daß dieſer theologiſche Satz neben meiner Behauptung ſo beſtehen könne, daß keins dem andern Abbruch thut,) daß wir uns zu dem künftigen Leben durch vollkommene Beobachtung aller Geſetze, denen wir in dem gegenwärtigen unterworfen ſind, vorbereiten müſſen, daß folglich die Erfüllung dieſer Geſetze die unnachläßliche Bedingung der Freuden des Himmels iſt; ſo daß ein Menſch, um ſich die Seligkeit des Himmels zu erwerben, und derſelben würdig zu ſeyn, ſchlechterdings nicht anders handeln darf, als in vollkommener Gemäßheit mit den auf obige Art ſubordinirten Geſetzen. Dieſe Bedingung des künftigen Lebens und ſeiner Seligkeit iſt alſo wenigſtens eben ſo gewiß, als das Leben jenſeit des Grabes ſelbſt. Die Gründe, welche für dieſes vorhanden ſind, gelten zugleich für jene. Nichts wird geändert als der Ausdruck, u. ſ. w.

Digitized by Google

Des ſechſten Capitels dritter Abſchnitt.

Darſtellung des höchſten Geſetzes der menſchlichen Handlungen.

Der Menſch iſt freylich, in derſelben Bedeutung des Worts, nur Ein Weſen, wie jedes andere. Demohngeachtet aber rechnet er ſich nicht allein zu zwey Claſſen von Weſen, zu den vernünftigen nemlich, und zu dem ſinnlichen, ſondern iſt auch hierzu vollkommen berechtiget. Denn für beydes hat er unwiderſprechliche Erfahrungen. Er nimmt in ſich Kräfte von ganz verſchiedener Natur wahr, und findet ſein Wahrnehmung ſein ganzes Leben hindurch beſtätiget; nemlich die Kraft eines vernünftigen Weſens, ein Denkvermögen, und die Kraft eines ſinnlichen Weſens. Dieſen gewiſſen Erfahrungen zufolge betrachtet er ſich ſelbſt, und muß ſich theils als ein vernünftiges, theils als ein ſinnliches Weſen betrachten. Die Vernunft, deren er ſich bewußt iſt, verſetzt ihn in die Claſſe der vernünftigen, die Sinnlichkeit, deren er ſich eben ſo wohl bewußt iſt, in die Claſſe der ſinnlichen Weſen. Und dieſe Erfahrungen ſind, auch bey der völligſten Dunkelheit über das, was das vernünftige Weſen in dem Menſchen an ſich ſey, in praktiſcher Abſicht, vollkommen hinreichend, die Sittenlehre darauf zu bauen. Denn ſie gewähren uns die erforderliche, nicht blos ver-

möge des Begriffs feſtſtehende, ſondern auch durch Erfahrung realiſirte Gewißheit. So gewiß dieſe Erfahrungen ſind, ſo gewiß iſt der Schluß, daß dieſen Erſcheinungen die Dinge, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, zu Grunde liegen müſſen. Und mehr brauchen wir, um das Geſetz unſerer Handlungen zu beſtimmen, nicht zu wiſſen: ſo wie wir auch von andern Dingen, wenn wir ſie nur, ſo wie ſie uns erſcheinen, gehörig beobachten, einen richtigen Gebrauch zu machen im Stande ſind, und nur in dem Grad zu irren fürchten müſſen, als wir nicht gehörig beobachtet haben; bey der völligſten Unwiſſenheit, was die Dinge, die den Erſcheinungen zu Grunde liegen, an ſich ſelbſt ſeyn mögen. So weſentlich verſchieden nun dieſe Kräfte ſind, ſo verſchieden ſind auch die denſelben weſentliche Bedürfniſſe, Zwecke und Geſetze, nach welchen die Kräfte auf die Zwecke hinwirken müſſen. Durch ſeine thieriſche Kraft iſt der Menſch von blos vernünftigen, durch ſeine Vernunft von blos ſinnlichen Weſen unterſchieden. Hieraus iſt alſo gewiß, worinne ſein Unterſchied von ein vernünftigen Weſen beſtehe. Er iſt eine untergeordnete Gattung von vernünftigen Weſen. Es läßt ſich demnach, mit Anwendung des vorhergehenden, das für alle menſchliche Handlungen allgemeine und nothwendige Geſetz ſehr leicht beſtimmen. Der Inhalt deſſelben iſt, und kann kein anderer ſeyn, als: Beſtrebe dich dein Weſen in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit durch verhältnißmäſige Befriedigung aller deiner weſentlichen Bedürfniſſe zu erhalten, der thieriſchen eben ſowohl als der geiſtigen.

Dieſes

Dieſes Geſetz, wie es hier ausgedrückt iſt, hat die zu einem Geſetz nothwendigen Erforderniſſe. Denn es enthält, theils den allen Weſen gemeinſchaftlichen nothwendigen Zweck, die Erhaltung des Daſeyns, theils die nothwendigen Bedürfniſſe. Zugleich iſt die in Anſehung des Menſchen, als eines Weſens mit Kräften von verſchiedenen Werth, nöthige Subordination der Bedürfniſſe, folglich auch der Zwecke, darinne ausgedrückt. Die Befriedigung derſelben muß verhältnißmäſig, d. i. nach dem Verhältnis ihres Rangs und Werths abgemeſſen werden und geſchehen. Alſo nicht gleichmäſig, wie Steinbart in ſeiner Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums will. Denn dieſes ſetzt voraus, daß die Bedürfniſſe, und folglich auch die Kräfte des Menſchen von gleichem Werth ſeyen; welches doch offenbar nicht iſt. Die Bedürfniſſe der vernünftigen Natur in dem Menſchen erfordern allein gleichmäſige Befriedigung, weil, wie bereits erinnert worden, weder a priori, in dem Begriff eines vernünftigen Weſens, noch a posteriori, in der Erfahrung, ein Grund anzutreffen iſt, einem von den beyden Bedürfniſſen der Vernunft, dem, ſich mit Vorſtellungen zu beſchäftigen, und dem, einen wohlthätigen Einfluß auf andere Weſen zu haben, einen Vorzug vor dem andern beyzulegen. Es war aber nicht nöthig, dieſe gleichmäſige Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft in dem oberſten Geſetz der menſchlichen Handlungen ſelbſt auszudrücken, weil es auf das höchſte Geſetz für rein vernünftige Weſen gebaut iſt, und folglich die gleichmäſige Befriedigung der geiſtigen Bedürfniſſe, wiewohl nicht ausdrücklich, doch vermöge der Deduktion, in ſich begreift.

Befriediget müſſen die ſinnlichen Bedürfniſſe des Menſchen werden, nicht blos deswegen, weil es in dieſem letzten Geſetz, ſondern weil es ſogar, in ſoweit die Befriedigung derſelben zur Erhaltung des Daſeyns des Menſchen, als Weſen, nothwendig und unentbehrlich iſt, in dem höchſten Geſetz für alle Weſen überhaupt, zu welchen der Menſch, weil er exiſtirt, ebenfalls und zuerſt gerechnet werden muß, geboten wird, und dieſes für den Menſchen das höchſte Geſetz iſt. In ſo weit aber dieſe Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe auſer den hier angegebenen Grenzen des höchſten Geſetzes, und des Unentbehrlichen liegt, dürfen dieſelben nur in ſoweit befriedigt werden, als es theils ohne Nachtheil, theils mit vollkommener Zuſammenſtimmung mit den Bedürfniſſen der Vernunft geſchehen kann, weil die Befriedigung der letztern Bedürfniſſe durch ein höheres Geſetz geboten iſt. Blos der Deutlichkeit wegen ſage ich, daß die Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe mit den geiſtigen zuſammenſtimmen müſſe. Es liegt dieſes ſchon in der oberſten einſchränkenden Bedingung, oder der gebotenen Verhältnißmäſſigkeit bey der Befriedigung aller Bedürfniſſe. Denn ſtimmt die Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe mit den geiſtigen nicht zuſammen; ſo iſt ſie denſelben nachtheilig, und zwar in demſelben Verhältniß und Grad, in welchem ſie damit nicht zuſammenſtimmt.

Des

Des sechsten Capitels vierter Abschnitt.

Von dem Ursprung und Amt des hypothetischen Imperativs.

So viel aber die Erlangung der Gegenstände dieser Befriedigung der Bedürfnisse selbst betrift, und den Grad und die Art des Genusses; so ist dieses freylich, und kann nicht anders, als hypothetisch geboten seyn: weil man, um bestimmen zu können, welcher Grad und welche Art des Genusses den geistigen Bedürfnissen nicht nachtheilig sey, in die Erfahrung, welche keine Allgemeinheit und apodictische Gewißheit, die doch zu einem categorischen Imperativ erfordert wird, gewährt, gehen, und sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als der Gegenstände des Genusses, und das auf beyder Natur gegründete Verhältniß derselben untersuchen muß. Nicht aber blos deswegen ist der Imperativ, welcher in Ansehung des Grades und der Art des Genusses Vorschriften giebt, hypothetisch gebietend, sondern auch deswegen, weil das Verhältniß zwischen der sinnlichen Natur des Menschen und den Gegenständen des Genusses, beständigen Veränderungen und Abwechselungen unterworfen ist; so daß man diesfalls nie zu einer vollkommenen Gewißheit gelangen kann, und sich oft, ja sogar mehrentheils, nach Gründen der Wahrscheinlichkeit entschliesen muß.

Der

Der Menſch muß demnach, und zwar jeder für ſich, wenn zuvor das aus dem Begriff eines Menſchen allein abgeleitete höchſte Geſetz aller ſeiner Handlungen a priori feſtſteht, nicht blos aus dieſem Grunde, ſondern auch deswegen, weil die Bedürfniſſe verſchiedener Menſchen in Anſehung des Grades, des Orts, der Zeit, des Alters, u. ſ. w. verſchieden ſind, in die Erfahrung gehen, und die ſinnliche Natur des Menſchen ſowohl, als die Natur der Dinge, wodurch die ſinnlichen Bedürfniſſe befriedigt werden können, und das Verhältniß zwiſchen beyden zu erforſchen ſuchen. Auf dieſe Art wird zwar die Anwendung des Geſetzes bey mehrern Menſchen eben ſo verſchieden ſeyn müſſen, als die Dinge, wornach ſie beſtimmt wird. Deswegen hört aber doch das Geſetz nicht auf, einzig und allgemein, und für alle gleichverbindend zu ſeyn. Allen iſt daſſelbe geboten; das gebotene mag auf dieſelbe Art gethan werden können, oder nicht. Bey allen Menſchen ohne Ausnahme bleibt es der Maasſtab aller von ihnen in Abſicht auf ihre ſinnlichen Bedürfniſſe unternommene Handlungen, und die einzige unnachlaßliche Bedingung der Fortdauer der Daſeyns.

Eben ſo muß jeder Menſch für ſich die Erfahrung befragen, um die Rangordnung der ſinnlichen Bedürfniſſe ſowohl, als der Gegenſtände des Genuſſes, vorzüglich in Anſehung der zur Erhaltung ſeines Daſeyns, als Weſen, unentbehrlichen Dinge abmeſſen zu können, weil die Urſachen davon in individuellen Verſchiedenheiten von beyden liegen, und folglich a priori nicht aufzufinden und allgemein ſeyn können. Dieſe Dinge zu beſtimmen, iſt folglich das Geſchäfte der Kunſt nach Regeln, nicht der Wiſſenſchaft nach Geſetzen. Die verbindende Nothwendigkeit

keit aber, dieſelben ſo genau, als immer möglich zu beſtimmen, liegt allein in dem Verhältniß der ſinnlichen Natur des Menſchen zu der vernünftigen, und folglich in dem Geſetz, welches die Erhaltung deſſelben gebietet, ſo daß der Menſch bey allem Beſtreben nach den zur nothwendigen Erhaltung ſeines Daſeyns, als Weſen, entbehrlichen Gegenſtänden des ſinnlichen Bedürfniſſes auf die letztere zuerſt ſehen muß, damit er bey dieſem Beſtreben nichts unternehme, wodurch den Bedürfniſſen der Vernunft der geringſte Abbruch geſchehen könnte.

Man könnte die Kunſt, welche Regeln ſowohl für das Beſtreben nach den Gegenſtänden des ſinnlichen Genuſſes, als auch für den Gebrauch derſelben giebt, die Kunſt des Lebens, oder in der weiteſten Bedeutung des Worts, Klugheit nennen. Dieſe Kunſt nun hat, wegen ihres Urſprungs aus der Erfahrung, nichts als hypothetiſche Gewißheit, oder blos Wahrſcheinlichkeit, die, ſo weit ſie auch immer getrieben werden mag, nie apodictiſche Gewißheit werden kann. Nie kann man ſagen, daß ſie vollendet ſey; denn ſie iſt dem Wechſel eben ſo ſehr unterworfen, als die Dinge, für deren Gebrauch ſie Regeln giebt. Sie iſt blos wegen der Wiſſenſchaft, welche das Geſetz des Lebens hergiebt, nothwendig. Und die Richtigkeit der Regeln ſowohl, als ihr Werth muß allein nach dem Geſetz, und ihrer Ueberſtimmung mit demſelben abgemeſſen werden; weil man ſonſt, wie Kant richtig bemerkt, zwiſchen der Kunſt eines Arztes, ſeinen Kranken ſicher zu heilen, und der eines Giftmiſchers, den andern ſicher zu tödten, in ſofern nur in beyden Fällen der Zweck

gleich

gleich gut erreicht wird, nicht den geringſten Unterſchied finden könnte. An ſich hat alſo die Kunſt, ſelbſt in ihrer größten Vollkommenheit, nicht den geringſten Werth, ſondern blos und einzig wegen ihres Verhältniſſes zum Geſetz und der Wiſſenſchaft des Lebens. Daher gebietet auch die Regel, welche die Kunſt giebt, nicht blos deswegen hypothetiſch, weil ſie nie zu einer ausnahmloſen Gewißheit erhoben werden kann, ſondern, wenn dieſes auch, wiewohl es nicht iſt, möglich wäre, auch deswegen, weil ſie nicht an ſich, ſondern wegen ihres Verhältniſſes mit dem apodictiſch gebietenden Geſetz, und allein unter der Bedingung, daß ſie demſelben gemäß ſey, gebietet, oder vorſchreibt.

Man kann und muß ſogar dieſe Kunſt zu leben, oder die Klugheit, in dieſer erhabenen und alles umfaſſenden Bedeutung des Worts, auf die Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft ausdehnen, unangeſehen aller ſinnlichen Bedürfniſſe; in ſofern dieſelben bey einem Weſen, wie der Menſch, einer Mittelgattung zwiſchen rein vernünftigen und blos ſinnlichen Weſen, durch Anwendung ſeiner thieriſchen Kraft ſowohl, als durch die Gegenſtände des ſinnlichen Genuſſes (hier wie überall in der weiteſten Bedeutung des Worts) befriediget werden können oder müſſen. Denn da wir uns, um die Wahrheit dieſer Bemerkung durch Anwendung derſelben auf beyde Bedürfniſſe der Vernunft zu zeigen; da wir uns alſo, als Menſchen, d. i. als ſinnlich afficirte vernünftige Weſen nicht blos, in uns ſelbſt gekehrt, mit unſern eigenen Vorſtellungen beſchäftigen, ſondern auch den Stoff zu Vorſtellungen

aus

aus der Sinnenwelt durch die Sinne überliefert bekommen; ſo iſt es gar nicht gleichgültig, mit welchen Gegenſtänden des ſinnlichen Anſchauens, in welchem Grad und auf welche Art wir einen, und in welchem Verhältniß wir alle Sinne, mittelſt welcher die Vernunft Stoff zu Vorſtellungen bekömmt, beſchäftigen wollen. Denn ohne einmal der nothwendigen Geſundheit der Sinne zu erwähnen, auf deren Erhaltung ſich die Kunſt des Lebens ebenfalls erſtrecken muß, ſo iſt es in Abſicht auf das Bedürfniß der Vernunft, ſich mit Vorſtellungen zu beſchäftigen, gar nicht einerley, ob wir z. B. unſere Augen mit dieſer oder jener Art von Gemählden, unſere Ohren mit dieſer oder jener Art von Muſik unterhalten, wie lange, mit welcher Abwechſelung, unter welchen Bedingungen wir ſehen und hören wollen. Man weiß es nur gar zu wohl aus der Erfahrung, (und ich darf mich hier darauf berufen, weil von der Kunſt die Rede iſt) daß davon, wie eines Menſchen Sinne von ſeiner frühſten Jugend an, ſo zu ſagen, genährt worden ſind, der Geſchmack deſſelben größtentheils abhängt, und wie viel Theil der Geſchmack nicht allein an der Aufklärung des Verſtandes, ſondern ſogar der Sittlichkeit hat. Es iſt mir hier nicht erlaubt, dieſe Materie weiter auszuführen, wiewohl ſich viel ſchönes darüber ſagen lieſe; denn es gehört in die eigentliche Sittenlehre. So viel iſt aber gewiß, daß pſychologiſche Erzieher, welche dieſen würdevollen Namen allein verdienen, vollkommen berechtigt ſind, als ein weſentliches Erforderniß einer guten Erziehung zu verlangen, daß in allem, was Kinder ſehen, hören u. ſ. w. nicht nur nichts ſittlich häßliches, ſondern daß ſogar alles ſittlich ſchön ſey.

Man kann daher auch die wichtigſte Urſache der Sittenverderbniß eines Volks oder eines Menſchen am ſicherſten in der Erziehungsart deſſelben finden.

Anlangend das Bedürfniß der Vernunft des Menſchen, einen wohlthätigen Einfluß auf andere Weſen zu haben, wobey ſehr viel (obgleich nicht das meiſte; denn dieſes beſteht allein in dem Bewußtſeyn, recht, d. i. dieſem Bedürfniß der Vernunft, und dem Geſetz, welches die Befriedigung deſſelben gebietet, gemäß gehandelt zu haben, welches nicht ausbleibt, ſondern der Handlung jederzeit unmittelbar nachfolgt, wenn auch der gehoffte Erfolg ganz verfehlt wird) darauf ankömmt, daß der Erfolg der Abſicht, dieſem Bedürfniß Genüge zu thun, je mehr, je beſſer entſpreche: ſo muß man, um den Erfolg, ſo viel als möglich, nicht zu verfehlen, unterſuchen; wiefern der Gegenſtand unſers thätigen Wohlwollens fremder Hülfe bedürfe, wodurch dem Mangel deſſelben, und wie ihm am beſten abgeholfen werden könne; wozu noch bey einem eingeſchränkten Beſitz von Mitteln des Wohlthuns die nöthige Wahl unter mehrern Hülfsbedürftigen kömmt, verbunden mit einer gewiſſen Hinſicht auf gewöhnliche Ereigniſſe des menſchlichen Lebens, z. B. die Schwachheit und Kraftloſigkeit im Alter, worauf man, ſo lange man im Stande iſt, ſich um andere verdient zu machen, Bedacht nehmen muß, um auch im Alter nicht ohne thätige Freunde zu ſeyn. Alles dieſes aber iſt Sache der Kunſt, welche ſich alſo, dem angeführten zufolge, ſogar auf die Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft erſtreckt.

In

Digitized by Google

In Anſehung aller dieſer Punkte iſt die Regel der Anwendung der Dinge auf die Bedürfniſſe der Vernunft ebenfalls nur bedingt gebietend; und zwar in dem vorhin angegebenen doppelten Sinn. Einmal, weil ſie ſtetigen Veränderungen unterworfen iſt, wie die Dinge, deren Gebrauch ſie beſtimmt, und das Verhältniß derſelben zu den Bedürfniſſen; und dann, weil die Gültigkeit und Wahrheit ihres Zwecks (denn die nach Graden verſchiedene Uebereinſtimmung der Regel mit dem Zweck der Kunſt, iſt nicht Wahrheit, ſondern Richtigkeit) blos aus dem Geſetz hergenommen werden muß. Das Geſetz behält aber auch hier ſeine a priori feſtgeſtellte Gewißheit und Anſehen. Die Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft iſt unbedingt, wie ſie befriedigt werden ſollen, und wodurch, dies allein iſt hypothetiſch geboten; ſo daß alſo die Kunſt allein von der Wiſſenſchaft, die Regel von dem Geſetz, ihre Würde entlehnen muß, und nicht anders und in keinem gröſsern Grade hat und haben kann, als in welchem ſie denſelben gemäß iſt.

Auf dasjenige ſowohl, was ich jetzt im Betreff des Verhältniſſes der Kunſt zu der Wiſſenſchaft, der Regel zu dem Geſetz, beygebracht habe, als auch auf die gegebene Deduktion des höchſten Geſetzes für jedes Weſen werde ich mich genöthiget ſehen, dasjenige zu bauen, was ich in Anſehung des Unterſchiedes zwiſchen dem categoriſchen und hypothetiſchen Imperativ in apologetiſcher Abſicht zu ſagen habe. Hier muß aber zuvor, vermöge des Zuſammenhangs, die Frage von der Würde des Menſchen, von der Moralität ſeiner Handlungen, und der hieraus

entſtehenden moraliſchen Würde deſſelben, und von der Reinigkeit der Sitten, auf welche Kant ſo ſehr, und zwar mit Recht, dringt, vorgenommen werden.

Des ſechſten Capitels fünfter Abſchnitt.

Von der Würde des Menſchen, dem Werth ſeiner Handlungen, von der Reinigkeit der Sitten und dem höchſten Gut.

Wenn man ſich an das zurück erinnern will, was ich kurz zuvor über die Würde eines rein vernünftigen Weſens geſagt habe, ſo wird es ſehr leicht ſeyn, zu beſtimmen, worinne die Würde des Menſchen beſtehe. Denn ſie beſteht gerade in dem nemlichen, wie bey blos vernünftigen Weſen, zu denen er ſich zu rechnen berechtigt iſt. Nur muß dieſelbe, weil der Menſch zugleich ein ſinnliches Weſen, und doch nur Ein Weſen iſt, nach Maasgabe dieſes ſpecifiſchen Unterſchiedes, näher beſtimmt werden, welches ebenfalls ſehr leicht iſt, weil das höchſte Geſetz der menſchlichen Handlungen, die Quelle dieſer nähern Beſtimmung, bereits angegeben und ausgeführt worden iſt.

Die Würde des Menſchen beſteht alſo in dem oberſten Rang, den er, als vernünftiges Weſen, unter den Weſen

Wesen hat. Dies ist seine natürliche Würde, weil sie ihm als einem existirenden Wesen zukömmt, und ganz allein in der Kraft seiner vernünftigen Natur ihren Grund hat.

Diese Würde aber ist wegen der Sinnlichkeit, oder dem specifischen Unterschied des Menschen von blos vernünftigen Wesen, nicht geringer als bey den letztern. Denn dieser Unterschied hat zwar einen wesentlichen Einfluß auf das für vernünftige Wesen gültige höchste Gesetz, und macht die nähere Bestimmung desselben in Absicht auf den Menschen nothwendig; (und nur in dieser Rücksicht macht der Mensch eine Untergattung von vernünftigen Wesen aus) ohne aber dieser seiner Würde den geringsten Abbruch zu thun. Denn diese Würde beruht bey allen vernünftigen Wesen ohne Ausnahme auf der Kraft; wo diese angetroffen wird, da muß dieselbe Würde statt finden; zumal da Würde, als etwas einziges, keine Grade, keine Vergleichung zuläßt. Sie bestehet in dem höchsten Rang unter den Wesen, und ist folglich über alle Vergleichung erhaben. Nun fühlt der Mensch in sich nach einer unwidersprechlichen Erfahrung die Kraft eines vernünftigen Wesens, folglich kömmt ihn auch dieselbe Kraft eines vernünftigen Wesens, folglich kömmt ihn auch dieselbe Würde zu, wie den übrigen Wesen dieser Gattung.

Die moralische Würde des Menschen aber besteht in der Behauptung seines angebohrnen Rangs unter den vernünftigen Wesen, oder seiner ursprünglichen Würde.

Wie und wodurch er aber dieſelbe behaupten könne und müſſe; dies muß freylich mit beſtändiger, nothwendiger Hinſicht auf ſeine Sinnlichkeit, als wodurch er von rein vernünftigen Weſen ſpecifiſch unterſchieden iſt, näher beſtimmt werden. Da nun der categoriſche Imperativ die Behauptung dieſer Würde der vernünftigen Natur unbedingt gebietet, ſo mußte in demſelben in Abſicht auf den Menſchen, als ein ſinnlich vernünftiges Weſen, zugleich mit ausgedrückt werden, daß ein ſo geartetes Weſen, auch bey der ebenfalls categoriſch gebotenen Befriedigung ſeiner ſinnlichen Bedürfniſſe, demohngeachtet die urſprüngliche Würde ſeiner Vernunft behaupten müſſe. Daher wurde der Imperativ ſo ausgedrückt: Beſtrebe dich dein Weſen (das ſinnliche eben ſowohl als das vernünftige) in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit durch verhältnißmäſige Befriedigung aller deiner weſentlichen Bedürfniſſe (alſo wohl gemerkt, die erzwungenen und ſelbſtgemachten ganz ausgeſchloſſen,) zu erhalten; ſo daß derſelbe, wie die beyden übrigen, denen er in Anſehung der Colliſionsfälle, wovon ich vorhin geſprochen habe, und blos deswegen, weil die Bedürfniſſe des Menſchen, obgleich die Befriedigung derſelben categoriſch geboten iſt, ſelbſt von ungleichen Werth ſind, untergeordnet iſt, aus dem Begriff eines Menſchen allein abgeleitet, eben ſowohl a priori feſtſteht, als dieſer; wiewohl jeder Menſch für ſich, um ſeine Bedürfniſſe verhältnißmäſig zu befriedigen, in die Erfahrung übergehen muß, nicht allein um die zur Befriedigung derſelben dienlichen Mittel, ſondern auch das Verhältniß derſelben zu ſeiner Natur kennen zu lernen. Der Imperativ verliert

liert aber hierdurch nichts von ſeiner apodicktiſchen Gewißheit und Nothwendigkeit, welche er a priori bey ſich führt. Denn er gebietet blos, und kann vermöge ſeiner Natur nichts weiter gebieten, als was gethan werden muß; und nur dieſes kann a priori und apodicktiſch beſtimmt werden; nicht aber wie, und wodurch es gethan werden ſoll. Dieſes iſt Sache der Kunſt, und beruht groſſentheils auf der Natur der Mittel, die man, dieſem Geſetz Genüge zu thun, anwenden muß. Daher iſt auch die Behauptung ſeiner urſprünglichen Würde jedem vernünftigen Weſen categoriſch geboten, weil ſie mit dem nothwendigen Zweck, oder der nothwendigen Bedingung der Fortdauer ſeines Weſens in der urſprünglichen Vollkommenheit ganz einerley und gleichlautend iſt; nicht aber der Gebrauch der Mittel, wodurch ſie behauptet werden kann. Beſtrebt ſich nun das vernünftige Weſen, oder der Menſch, als ſolches betrachtet, dieſe ſeine Würde zu behaupten, ſo hat er moraliſche Würde. Dieſe beſteht alſo, ſo wie der ſittliche Werth ſeiner Handlungen, in dem Verhältniß derſelben zu der gebotenen Behauptung der urſprünglichen Würde, die ihm, als vernünftigen Weſen zukömmt; alſo nicht in dem Verhältniß derſelben zur Autonomie, oder der allgemeinen Geſetzgebung, wie Kant will, weil die Moralität der Handlungen, ſo beſtimmt, theils undeutlich, theils nicht hinlänglich beſtimmt wäre. Ich ſoll alſo alles allein aus der Maxime thun, dieſe meine urſprüngliche Würde zu behaupten, d. i. aus Pflicht. Daher iſt auch der Wille, oder die praktiſche Vernunft nur erſt alsdann gut zu nennen, wenn ſie alles blos und allein in der einzigen Abſicht unternimmt

ſich in der angebohrnen Würde eines vernünftigen Weſens zu erhalten; alſo nicht wegen der Tauglichkeit der Maxime, oder des ſubjecktiven Princips des Wollens, zu einer allgemeinen Geſetzgebung, wie Kant will. Denn dieſes bedarf, um wahr zu ſeyn, theils der hier noch nicht zuläſſigen Vorausſetzung der Coexiſtenz, oder einer Vereinigung mehrerer vernünftiger Weſen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck, theils einen hinreichend beſtimmenden Grund, welcher in dem von mir gegebenen und aus dem Geſetz der menſchlichen Handlungen unmittelbar abgeleiteten Begriff der Pflicht zu finden iſt. Hieraus iſt auch klar, warum und in wiefern Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Geſetz iſt, und worauf ſich dieſe Achtung gründet. Denn dieſe Achtung gebührt dem Geſetz nur deswegen, weil es die Behauptung der Würde der Vernunft gebietet, eigentlich aber der Würde ſelbſt und unmittelbar, dem Geſetz hingegen nur mittelbar. Der ſittliche Werth der Handlungen beſteht ganz allein darinne, daß ſie blos und allein aus Pflicht unternommen werden; alſo blos in der Geſinnung und dem Princip des Wollens, oder in der Abſicht, der urſprünglichen Würde des Menſchen gemäß zu handeln.

Und auf dieſe Art findet man hierinne den Schlüſſel zur Auflöſung des Paradoxens, welches nun nichts weniger als Paradoxon iſt, und welches Kant in ſeiner Schrift, wovon hier die Rede iſt, p. 84. erwähnt; daß nemlich die bloſe Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, dem Willen zur unnachlaßlichen und einzigen Vorſchrift dienen ſoll. Denn ſo betrachtet, iſt dasjenige, was

was mich antreibt, dem Gesetz der Sittlichkeit gemäß zu handeln, nicht Achtung für eine bloße Idee, welche durch keine mögliche oder wirkliche Erfahrung realisirt werden könnte, sondern etwas wirkliches, und durch eine fortdauernde, unwidersprechliche Erfahrung bestätigtes. Denn das Daseyn der Vernunft in dem Menschen ist unleugbar, und durch das innere Bewußtseyn, welches Erfahrungsgültigkeit hat, hinreichend bestätiget, wenn wir uns auch in Ansehung des Wesens, welchem diese Kraft zugehört, was es an sich seyn möge, in einer unüberwindlichen Unwissenheit befinden. Zur weitern Auflösung dieses sogenannten Paradorons dient, daß ein wirklicher, von der Natur aufgegebener, und mit dem Zweck eines jeden Wesens, den specifischen Unterschied vernünftiger Wesen allein ausgenommen, gleichlautender positiver Zweck bey diesem statt findet, und finden muß, nemlich die Behauptung der Würde der vernünftigen Natur des Menschen.

Diese Absicht aber, aus welcher die Handlungen allein unternommen werden müssen, muß rein seyn, d. i. ohne alle Beymischung einer andern Absicht, die auf einen von der Sinnlichkeit aufgegebenen Zweck gerichtet wäre, welchen man unabhängig von der gebotenen Behauptung der Würde der Vernunft zu erreichen suchte. Und auf diese Art führt uns das Gesetz, welches uns gebietet, unser Daseyn, als vernünftiger Wesen, zu erhalten, oder, welches in soweit ganz dasselbe ist, unsere ursprüngliche Würde zu behaupten, auf den Begriff der allerdings nothwendigen Reinigkeit der Sitten, welche statt findet, wenn alles, was wir nur immer beschließen und unternehmen,

men, aus reiner, d. i. blos auf die Behauptung der Würde des Menſchen gerichteter, Abſicht, blos aus reiner Geſinnung, blos aus Pflicht unternehmen. Und dies iſt die nothwendige a priori gegründete Beſtimmung der Vernunft, ihre angebohrne Würde zu behaupten, oder ſich in ihrer urſprünglichen Vollkommenheit zu erhalten. Denn ſie folgt blos aus dem Begriff der Vernunft, als der weſentlichen Kraft eines vernünftigen Weſens, welches folglich ein nothwendiges Bedürfniß, dieſe Kraft zu üben, und hierdurch ſein Daſeyn zu erhalten, und die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes zum nothwendigen Zweck hat. Mithin iſt die Begründung eines guten Willens, welche Kant als die alleinige Beſtimmung der Vernunft angeſehen wiſſen will, theils nicht die höchſte Beſtimmung derſelben, ſondern der Behauptung der Würde der vernünftigen Natur, als Theil, untergeordnet, theils findet ſie nur bey einem Weſen ſtatt, wie der Menſch iſt, deſſen Wille ſehr in Gefahr iſt, böſe zu ſeyn oder zu werden; oder, um deutlicher zu reden, welcher wegen der überwiegenden Heftigkeit der ſinnlichen Reizungen oft in Gefahr iſt, denſelben nachzugeben, blos in der Abſicht, zu handeln, um die ſinnlichen Bedürfniſſe zu befriedigen, ſeiner Würde zu vergeſſen, und ſo dem Zweck ſeines Daſeyns, als eines vernünftigen Weſens, und dem Geſetz, welches dieſen Zweck gebietet, als Sklave der Sinnlichkeit, entgegen zu leben; ſo daß er, um ſeine Würde zu behaupten, ſtets und unabläſſig mit ſich ſelbſt, d. i. mit den Reizungen der Sinnlichkeit, kämpfen muß, damit er durch dieſelben zu keiner Handlung hingeriſſen werde, die ſeiner Würde zuwider wäre. Ein ſo geartetes Weſen

hat

hat freylich Bedürfniß ſowohl als Zweck, (und zwar beyde gleich, aber nur unter dieſer Vorausſetzung, mithin nicht vermöge des bloſen Begriffs eines vernünftigen Weſens) ſich ſelbſt zu überwinden, die Sinnlichkeit unter die Herrſchaft der Vernunft, und es dahin zu bringen, daß es durch nichts, es ſey ſo heftig reizend, als es nur immer wolle, verleitet werde, wider Pflicht zu handeln; oder einen guten Willen zu begründen, der alles blos in der Abſicht, die angebohrne Würde der Vernunft zu behaupten, beſchließt und unternimmt, um ſeine Sitten in der vollkommenſten Reinigkeit zu erhalten. Dieſer Zweck aber, obwohl auch Beſtimmung der Vernunft, iſt doch nur ein untergeordneter Zweck, d. i. blos wegen der Behauptung der Würde der vernünftigen Natur des Menſchen nothwendig. *)

Iſt

*) Es lieſe ſich hier die vielleicht müßige Frage aufwerfen, ob nicht der Menſch, wenn es ihm gelänge, in dieſem Kampfe mit ſich ſelbſt, welcher in der That ſchwerer iſt, als jeder andere gedenkbare Kampf, zu ſiegen, bey allen Reizungen der Sinnlichkeit dennoch ſich in dem unverminderten Beſitz ſeiner urſprünglichen Würde zu erhalten, wegen dieſes allerdings harten Kampfes eine weit gröſere moraliſche Würde (denn dieſe iſt allerdings nach Graden verſchieden) habe, als rein vernünftige Weſen (wiewohl wir von denſelben weiter keinen, als den logiſchen Begriff der Möglichkeit ihrer Exiſtenz haben) unter derſelben Bedingung. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß der Menſch nicht weniger Würde habe, und daß er, wenn er durch die Sinnlichkeit verleitet, von ſeiner Pflicht abweicht, weit mehr zu entſchuldigen iſt. Sonach könnte die Erörterung dieſer Frage zu einer ſchönen theologiſchen Diſſer-

Iſt nun die Begründung eines guten Willens nicht die höchſte und ganze Beſtimmung der Vernunft, ſo kann auch

Diſſertation Anlaß geben, nemlich über die Hypotheſe, ob nicht die wahre Urſache, warum die gefallenen Engel nicht, der gefallene Menſch aber allein, begnadiget worden ſind, dieſe ſey, weil die erſtern gar nicht zu entſchuldigen ſind, u. ſ. w. Doch dies bey Seite. Was ich eigentlich hier noch ſagen möchte, iſt dieſes. Da die Behauptung der urſprünglichen Würde der Vernunft, die wahre Ehre des Menſchen, welche folglich mit der moraliſchen Würde deſſelben von gleicher Bedeutung iſt, und das Beſtreben, ſeiner Würde gemäß zu handeln, die wahre Ehrbegierde ausmacht; ſo ſehe ich nicht, warum es nicht wohlgethan ſeyn ſollte, der Tugend, um derſelben zu Hülfe zu kommen, die Ehre, als Triebfeder, unterzulegen, da der Menſch, wegen der Heftigkeit der ſinnlichen Reizungen, Antriebe nöthig hat. Die Ehre in dieſer Bedeutung iſt theils ein ſo reiner, theils ein ſo edler und mächtiger Antrieb, daß er weit mehr ausrichtet, als jeder andere; wie man dieſes auch in der Geſchichte ſowohl, als in der Erfahrung bey dem erſten Blick beſtätigt finden kann. Das Ehrgefühl muß aber freylich, wie alle moraliſche Gefühle, praktiſch gebildet werden, d. i. ſo, daß man Menſchen, namentlich Kindern, welche wegen ſubjektiver Hinderniſſe nicht fähig ſind, die Nothwendigkeit des Geſetzes ſo einzuſehen, daß ſie dadurch allein zum Handeln beſtimmt werden, bey allem, was wir ihnen in Abſicht auf ihre zu behauptende Würde zu thun und zu unterlaſſen rathen, ſtatt aller Antriebe, wenn dieſe entweder hinderlich oder unwirkſam ſeyn ſollten, blos vorſtellen, dies ſey der Ehre gemäß, dies derſelben zuwider.

Um des folgenden zweyten Theils willen, erinnere ich hier, daß die groſe Kunſt der Erziehung, weil der ganze Werth

auch der gute Wille nicht das einzige unbedingt gute ſelbſt, ſondern nur, unter der erwähnten Vorausſetzung nöthige

Werth derſelben blos und einzig in ihrem Verhältniß zu der Wiſſenſchaft beſteht, ſo veranſtaltet werden muß, daß der unvollendete, unſerer Sorgfalt anvertrauete Menſch, je mehr je beſſer zu derjenigen Reife gebracht werde, wo er, ſich ſelbſt überlaſſen, fähig ſey, ſeine Würde zu behaupten, damit er, wenn er fähig iſt, die Beſtimmung ſeines Daſeyns einzuſehen, geſtehen muß, daß er von ſeinen Erziehern ganz nach dem Willen der Natur ſey behandelt worden. Iſt er dies, ſo kann ſich der Erzieher die reinſte, dauerhafteſte Dankbarkeit von ſeinem Zögling verſprechen, zu welcher noch die unbeſchreibliche Freude, einen Menſchen auf den richtigen Weg der Tugend geleitet zu haben, kömmt; ein allerdings verhältnißmäſiger Lohn für die Mühe, die man auf die Erziehung wenden muß; welcher noch dadurch vermehrt wird, daß man, indem man andere ſo nach dem Willen der Natur erzieht, ſelbſt dadurch in der zur Behauptung ſeiner Würde nöthigen Aufmerkſamkeit erhalten wird. Dies iſt die eigentliche Bildung, welche dem Menſchen gegeben werden muß. Was aber den Unterricht in den Künſten betrifft, ſo muß derſelbe ebenfalls ſo eingerichtet werden, wie er ſich mit der Beſtimmung des Menſchen nicht allein verträgt, ſondern auch mit derſelben ganz genau zuſammenſtimmend iſt. Der auf die moraliſche Bildung zu wendende Fleiß muß zwar allenthalben bey der Erziehung gleich groß ſeyn. Er bekömmt aber doch einen bald gröſſern, bald geringern Antrieb durch die bürgerliche Beſtimmung des Zöglings. Je mehr derſelbe einſt Einfluß auf das Wohl anderer Menſchen, vermöge ſeines Standes in der Geſellſchaft, haben wird, deſto mehr muß man für ſeine Bildung beſorgt ſeyn. Daher iſt die Wichtigkeit ſowohl, als der Maasſtab der Fürſtenerziehung einleuchtend.

Digitized by Google

nöthige Bedingung der Behauptung der menſchlichen Würde ſeyn, weil jener Satz auf dieſen von Kant gebaut iſt.

Um nun einen guten Willen wegen der nothwendig gebotenen Behauptung der Würde der Vernunft zu begründen, und die Sitten in vollkommener Reinigkeit zu erhalten, iſt es nöthig, die ſinnlichen Bedürfniſſe nach dem Maasſtab des unentbehrlichen und des erlaubten zu ordnen; jenes, um zu wiſſen, was den Bedürfniſſen der Vernunft vorgezogen, dieſes, was denſelben nachgeſetzt werden muß. In jenem Fall findet keine eigentlich Sittlichkeit ſtatt. Die Bedürfniſſe der Vernunft müſſen, auſer inſofern ſie etwa hierdurch zugleich befriediget werden, nachſtehen, weil das unentbehrliche durch ein höheres, für den Menſchen, als Weſen, verbindliches Geſetz, als der Bedingung der Fortdauer ſeiner Exiſtenz, als Weſen, geboten iſt. Was aber auſer den Grenzen des unentbehrlichen liegt, das iſt alles ohne Ausnahme den Bedürfniſſen der Vernunft untergeordnet; ſo daß diesfalls nichts erlaubt iſt, als was mit der Behauptung der Würde der Menſchheit zuſammenſtimmend iſt. Der Maasſtab des erlaubten muß daher ganz aus der im Sittengeſetz des Menſchen gebotenen Verhältnißmäſigkeit der Bedürfniſſe hergenommen werden.

So nach iſt freylich die Vernunft nicht fähig, den Menſchen, welcher ſeine Glückſeligkeit in etwas anderm ſucht, als allein in der verhältnißmäſigen Befriedigung aller ſeiner Bedürfniſſe und dem Beſitz der zu dieſer Abſicht erfor-

erforderlichen Mittel, z. B. blos in der Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse, sicher dahin zu leiten. Daraus folgt aber nicht, wie Kant will, daß die einzige Bestimmung der Vernunft sey, einen an sich guten Willen zu begründen und zu Stande zu bringen, sondern vielmehr, daß derselben die Sorge für den ganzen Menschen, oder die Erreichung eines Zwecks, welcher ohne Ausnahme alle menschlichen Bedürfnisse, nach ihrer ursprünglichen und wesentlichen Rangordnung, umfaßt, von dem Gesetz aufgegeben sey; so daß sie zwar für alle nach Maasgabe des verschiedenen Werths derselben zu sorgen hat, doch so, daß sie im Collisionsfall die entbehrlichen sinnlichen Bedürfnisse, als die weniger edeln, unbefriedigt läßt, um dieselben auf keine Weise auf Kosten und zum Nachtheil der weit edlern Bedürfnisse der Vernunft zu befriedigen, und ihre Würde zu vernachlässigen.

Man kann auch ganz richtig sagen, die Bestimmung der Vernunft sey, das höchste Gut zu erlangen. Denn dieses besteht, und kann für jedes Wesen in nichts bestehen, als in der gebotenen Erhaltung seines Wesens in der ursprünglichen Vollkommenheit desselben, und in der Erreichung oder dem Besitz aller, oder wenigstens der vorzüglichsten zur Erlangung des nothwendigen Zwecks dienlichen Mittel; so daß das höchste Gut des Menschen (denn er hat ein eigenes, von dem höchsten Gut anders gearteter Wesen unterschiedenes, weil seine ursprüngliche Vollkommenheit anderer Art ist, als bey Wesen von einer andern Gattung. Nur darinne kömmt der Mensch mit andern Wesen überein, daß er ein höchstes Gut hat, worauf sein

ganzes

ganzes Beſtreben gerichtet iſt) eben ſowohl, als der Zweck, mit dem es gleichbedeutend iſt, den ganzen Menſchen, als ein Weſen umfaſſen, folglich die ſinnlichen Bedürfniſſe eben ſowohl, als die der Vernunft in ſich begreifen muß, nicht aber gleich ſondern verhältnißmäſig, nach dem gröſern oder geringern Werth der Kräfte, und der Bedürfniſſe derſelben.

Da nun Glück, als etwas von der Sinnenwelt allein abhängiges und veränderliches ein eben ſo paſſender Ausdruck für das höchſte Gut eines blos ſinnlichen, als Seligkeit, als etwas abſolutes und unveränderliches, für das höchſte Gut eines rein vernünftigen Weſens iſt; ſo ſehe ich nicht ein, warum man dem Wort, Glückſeligkeit, ſogar dem Sprachgebrauch zuwider, ſeine weſentliche Bedeutung nehmen, und nicht als einen ſchicklichen Ausdruck für das höchſte Gut eines ſinnlich vernünftigen Weſens, dergleichen der Menſch iſt, gelten laſſen will. Folglich iſt es nichts weniger als unrichtig, zu ſagen, daß der categoriſche Imperativ für die menſchlichen Handlungen die Erlangung der Glückſeligkeit gebiete. Denn in dieſer Bedeutung drückt ſie den nothwendigen Zweck und die Bedingung der Fortdauer des menſchlichen Daſeyns aus.

Nun iſt aber der Eigennutz in ſeiner wahren Bedeutung mit dem auf dieſe Art verſtandenen Beſtreben nach Glückſeligkeit einerley. Folglich iſt gar nicht abzuſehen, warum das ſittliche Syſtem des auf obige Art wohl verſtandenen Eigennutzes, nicht nur als mangelhaft, ſondern

dern ſogar als unwürdig und verwerflich verſchrieen zu werden verdienen ſoll. Die Urſachen hiervon ſind leicht zu finden. Denn ſieht man das gewöhnliche Dichten und Trachten der Menſchen an, ſo findet man nichts, als ein auf die Erlangung der Glücksgüter hinarbeitendes Beſtreben, welches ſo ſtark iſt, daß die meiſten zu allen Aufopferungen aus reiner Geſinnung ganz untüchtig ſind, viele ſogar ſich nicht ſcheuen, überall, wo es nur ohne Zeugen geſchehen kann, ihrer wahren Würde uneingedenk, ſich die pflichtwidrigſten Handlungen zu erlauben, wenn ihnen nur dadurch irgend ein Vortheil in Anſehung ihrer ſinnlichen Bedürfniſſe, ſollte er auch blos in der Hofnung beſtehen, zuwächſt. Mit Recht tadelt man ein ſo fehlerhaftes, entehrendes, pflichtwidriges Beſtreben. Es iſt eine Krankheit aus Verſtandesſchwäche entſtanden. Man gebe derſelben den weit ſchicklichern Namen der Selbſtſucht, ohne dem wahren Eigennutz verantworten zu laſſen, was die Selbſtſucht verſchuldete. Selbſtſucht aber, als Krankheit betrachtet, iſt doch eigentlich nichts, als die Ausartung eines an ſich und urſprünglich guten Triebes zu einem ſchädlichen. Wollen wir deswegen den Trieb ſelbſt verwerfen, weil er, ſobald er ausartet, Tadel verdient? Vielmehr ſollten wir die Quelle und den Sitz der Krankheit erforſchen, nicht in der Abſicht, den ausgearteten Trieb ganz zu unterdrücken; (denn das iſt unmöglich, und hieſe, wenn es auch möglich wäre, eine Krankheit durch den Tod heilen) ſondern, wie verſtändige Aerzte, durch Wegſchaffung der Urſachen, wodurch derſelbe ausartete, ihn, wo möglich, in ſeinen urſprünglichen Geſundheitszuſtand wider herzuſtellen.

Was iſt nun die Quelle der Selbſtſucht? Nichts anders, als entweder gänzlicher, oder doch zum Theil, Mangel an Einſicht in ſeine eigene Natur, in die Kräfte und Bedürfniſſe derſelben, und in das Verhältniß der letztern, oder Mangel an Einſicht in die Nothwendigkeit und den Inhalt des höchſten Geſetzes der menſchlichen Natur. Da dieſe Einſicht ſehr lebhaft und deutlich ſeyn muß, wenn ſie den Reizungen der Sinnlichkeit, nicht allein widerſtehen, ſondern dieſelben ſogar unter die Herrſchaft der Vernunft bringen ſoll; ſo kann es nicht anders kommen, als daß Menſchen, denen dieſe Einſicht mangelt, den Reizungen der Sinnlichkeit nachgeben müſſen, weil ſie in ſich kein Mittel haben, denſelben nur zu widerſtehen, vielweniger ſie unter die Herrſchaft der Vernunft zu bringen, und durch fremde Hülfe meiſtens nur mit Zwang, d. i. ſo gut, als gar nicht, zurück gehalten werden können, alles blos in der Abſicht zu unternehmen, ihre ſinnlichen Bedürfniſſe zu befriedigen. Und weil die Begierden durch die ihnen gegebene Nahrung, anſtatt geſättigt zu werden, immer ſtärker, heftiger und unerſättlich werden, und endlich zu Leidenſchaften ausarten; ſo muß mit denſelben das Unvermögen des Menſchen, denſelben zu widerſtehen, in gleichen Graden, im umgekehrten Verhältniß zunehmen, und die Kraft zu widerſtehen endlich ganz verſchwinden; ſo daß die Vernunft endlich ganz unter ihre angebohrne Würde herabgeſunken, nichts iſt, als eine gefeſſelte Sklavin niedriger, entehrender Leidenſchaften.

Auf dieſe Art artet ein urſprünglich guter und weſentlicher, und, in ſeinen natürlichen Grenzen erhalten, nützlicher

licher Trieb, aus Mangel an Einsicht, in das, was die Würde des Menschen ausmacht, zu einer tödlichen und entehrenden Krankheit aus. Der Trieb aber an sich war wesentlich und nothwendig. Da die Krankheit aus Schwachheit der Vernunft, und diese aus Mangel eines zweckmäßigen und hinreichenden Unterrichts über die Würde des Menschen entsteht, so muß man, um der Krankheit im Zustande der Gesundheit zuvorzukommen, die Schwachheit der Vernunft durch zweckmäßigen Unterricht über die menschliche Würde, über den Werth der Kräfte, über das Verhältniß der Bedürfnisse zuvorzukommen, und durch Vorhaltung von musterhaften Beyspielen sowohl, als durch andere zu dieser Absicht dienliche Mittel es dahin zu bringen suchen, daß der Mensch nach dieser erlangten Einsicht, dem Gesetz gemäß handele, damit er nicht blos einsehe, worinne seine Würde, sein höchstes Gut bestehe; sondern auch aus eigener Erfahrung wisse, wie rein, wie süß das Vergnügen ist, welches aus dem Bewußtseyn, seiner Würde gemäß gehandelt zu haben, entsteht. Ein auf diese Art gebildeter Mensch wird, je öfter er dieses reine Vergnügen geschmeckt hat, desto mehr aus blosem Eigennutz nach diesem geisterhebenden Bewußtseyn, recht und edel gehandelt zu haben, geizen; aus blosem Eigennutz die Reizungen der Sinnlichkeit ganz unter die Herrschaft der Vernunft zu bringen sich bestreben; aus blosem Eigennutz seine Sitten in der vollkommensten Reinigkeit und unbefleckt zu erhalten, und es dahin zu bringen suchen, daß er, Herr über seine Sinnlichkeit, nichts unternehme, als aus Pflicht, oder blos aus der Absicht, die Würde der Menschheit zu behaupten; aus blosem Eigennutz nach dem

Bewußtseyn, sich um anderer Wohl verdient gemacht zu haben, geizen; aus diesem edeln Geiz, welcher allen grosen Seelen eigen ist, die allergrößten Aufopferungen nicht scheuen, weil ihm dieses Bewußtseyn desto erfreulicher, desto süsser, desto theurer ist, jemehr es ihm gekostet hat; aus Geiz nach diesem Bewußtseyn alles thun, es koste auch was es wolle, was groß, edel, wahr und gut ist, blos deswegen, weil es dieses ist. So ein Mann möchte gern, wie Lessings Nathan, alles Gute in der Welt allein thun, und ist gleichsam neidisch, wenn ihm ein anderer im Gutes thun zuvorkommt; noch mehr, wenn er gar übertroffen wird. Dieser edle Geiz groser Seelen treibt ihn an, im Gutesthun keinem andern den Vorzug zu lassen. Kommen mehrere Menschen dieser Art in einem Wirkungskreis zusammen; so entsteht ein Wetteifer, welcher dem heiligsten Wesen selbst das angenehmste Schauspiel seyn muß. Je eigennütziger so ein Mann ist, desto mehr und zuverlässiger können sich andere, und vorzüglich Hülfsbedürftige von ihm versprechen. Aus Eigennutz ist er fähig, sich alles, wenn es nur einigermaßen entbehrlich ist, zu versagen, zu entziehen, um nur einem leidenden damit auszuhelfen, wenn er nur helfen und nützen kann *). Sogar die

*) Der billige Leser wird mir verzeihen, wenn ich hier aus Ehrfurcht eines Mannes erwähne, welcher, ich weiß nicht, ob aus dieser Gesinnung, doch alles dieses wirklich that, was ich hier von dem moralisch vollkommenen Menschen verlange. Dieser Mann war der vor sieben Jahren in Leipzig verstorbene M. Hebenstreit; ein Mann, der, so ansehnlich seine Vermögensumstände waren, durch Gutesthun in Armuth gerieth, und auch jetzt noch jede Gele-

gen-

die Aufopferung des Lebens, wenn ſie moraliſchen Werth haben ſoll, entſteht aus keiner andern Quelle, als aus dieſer. Denn wenn die Länge des Lebens, welches man ohnedieß einmal verlaſſen muß, und wo es im Augenblick des Sterbens ganz einerley iſt, ob man mehr oder weniger Jahre gelebt hat, nach der Gröſe der genoſſenen Glückſeligkeit (in der vorhin angegebenen edeln Bedeutung) gemeſſen werden muß; ſo hat der, welcher das Beſte, was er hat, welcher ſein Leben für andere hingiebt, im Augenblick ſeines Heldentodes am längſten gelebt, weil er das gröſtmöglichſte Vergnügen ſchmeckt, deſſen ein Menſch theilhaftig zu werden hoffen darf; ohne einmal den Vortheil zu rechnen, daß der allen Menſchen bittere Tod, für ihn, wegen des Bewußtſeyns, ſein theuerſtes für andere hinzugeben, beynah alle Bitterkeit verliert.

Man laſſe alſo nur dem Wort Eigennutz, ſeine wahre Bedeutung, und betrachte das Syſtem des Eigennutzes aus dieſem einzig wahren Geſichtspunkt; und aller Haß, welcher daſſelbe drückt, wird wegfallen. Denn es iſt nun einmal a priori unmöglich, daß die Tendenz eines Weſens auf etwas anderes gerichtet ſeyn kann, als auf ſeine eigene Erhaltung in der urſprünglichen Vollkommenheit ſeiner Natur. Soll ſichs bey dem vernünftigen Weſen anders verhalten, ſo müßte es, um etwas ande-

genheit, etwas Gutes zu thun, als einen göttlichen Beruf anſah, mit Begierde ergriff und, ſo ſchwach auch ſeine Geſundheit war, mit Freudigkeit und ausdauerndem Fleiß benutzte. Er ſtarb von allen Edeln beweint, aber nicht genug geſchätzt, weil er in beſcheidener Stille lebte.

Digitized by Google

res zu ſeyn, einen Widerſpruch zwiſchen ſeinen Daſeyn und der Bedingung deſſelben enthalten, folglich aufhören ein Weſen zu ſeyn, um ein vernünftiges Weſen zu ſeyn. Denn ſo nothwendig die Kräfte, als Bedingung der Exiſtenz, ſind, eben ſo nothwendig iſt die Erhaltung derſelben in ihrer urſprünglichen Vollkommenheit, oder der Zweck, als die Bedingung der Fortdauer des Daſeyns. Daſeyn, Kraft und Zweck ſind a priori unzertrennlich verbunden. Nimmt man eins weg, ſo wird das übrige zugleich aufgehoben. Folglich enthielte, wenn es bey dem vernünftigen Weſen anders ſeyn, wenn die Tendenz ſeiner Kräfte auf etwas anderes gerichtet ſeyn ſollte, als auf ſich ſelbſt, das Daſeyn deſſelben und die Bedingung ſeines Daſeyns einen Widerſpruch, ſo daß ein Weſen, welches auf etwas anderes hinſtreben ſoll, dieſes zu können, gar nicht exiſtiren darf, nicht exiſtiren kann.

Des ſechſten Capitels ſechſter Abſchnitt.

Erinnerungen gegen Kants Sittengeſetz in Anſehung eines poſitiven Zwecks.

Dieſes kann zugleich theils als hinreichender Grund, theils als Rechtfertigung angeſehen werden, warum ich nicht allein behauptet habe, daß in dem categoriſch gebietenden Geſetz für vernünftige Weſen, als einem gleichbedeutenden Ausdruck für die Tendenz und weſentliche, noth-

Digitized by Google

nothwendige Wirkungsart derſelben, der auf die Erhaltung ihres Weſens in der erſten Vollkommenheit deſſelben gerichtete nothwendige Zweck ſowohl, als das Bedürfniß, denſelben zu erreichen, ausgedrückt ſeyn müſſe, ſondern dieſes in der angegebenen Formel des Geſetzes wirklich gethan habe. Herr Kant deſſen Sittengeſetz das meinige ſo ſehr entgegengeſetzt iſt, daß es ſogar der weſentlichen Forderung, welche Kant, in Anſehung des Inhalts des Geſetzes macht, daß nemlich darinne von allem Zweck, von allem Intereſſe ſchlechterdings abſtrahirt werden müſſe, gerade zuwiderläuft, indem ich im Gegentheil als weſentliches Erforderniß des Inhalts deſſelben anſehe, daß der Zweck darinne enthalten ſeye, und es folglich nicht blos formal, ſondern eigentlich und weſentlich material ausgedrückt werden müſſe, ſteht vielleicht, wenn ich es ſagen darf, mit ſich ſelbſt mehr, als mit mir in Widerſpruch. Denn nachdem derſelbe ſeinen categoriſchen Imperativ nach der Categorie der Einheit ſo ausgedrückt hatte: Handle ſo, daß du auch wollen kannſt, deine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen werden; ſo bringt er denſelben, nach der Categorie der Vielheit, auf die zweyte Formel, nemlich: Handle ſo, daß du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern Menſchen, zugleich als Zweck, nie blos als Mittel gebraucheſt. Dieſe letztere Formel, ſagt er, iſt mit der erſtern ganz einerley, weil jedes vernünftige Weſen ſich ſelbſt Zweck iſt, ſo daß meine Maxime nicht anders zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich iſt, als wenn ich nicht allein mich ſelbſt, ſondern auch jedes vernünf.i-

ge Weſen zugleich als Zweck gebrauche. Da nun in dieſer Formel ein Zweck ausgedrückt iſt, welcher Kants eigener Forderung, daß beym Wollen aus Pflicht von allem Zweck abſtrahirt werden müſſe, entgegen zu ſtehen ſcheint, ſo verwahrt er ſich dagegen an einem andern Ort, dadurch, daß er ſagt, der in der zweyten Formel ſeines Sittengeſetzes ausgedrückte Zweck ſey kein zu erreichender, ſondern ein ſelbſtſtändiger Zweck, mithin nur negativ, d. i. ein Zweck, dem nicht entgegen gehandelt werden ſolle. Zugleich will er die letztere Formel nur als oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubjektiven Zwecke angeſehen wiſſen.

Wenn ich nun den ſo ausgedrückten Imperativ betrachte, ſo ſtoſe ich auf mancherley Unbegreiflichkeiten. Denn geſetzt auch, man könnte mit dem Ausdruck, ſelbſtſtandiger, negativer Zweck, einen Begriff verbinden; was heißt denn einen andern zugleich als ſelbſtſtändigen Zweck gebrauchen? Dies kann nichts anders heiſſen, als, ich ſoll den andern, indem ich ihn als Mittel brauche, in dieſer Abſicht nun ſo gebrauchen, daß ſein Recht, ſich ſelbſt eben ſowohl, als ich mich, als Zweck zu betrachten, dabey nicht leide; denn nur unter dieſer einſchränkenden Bedingung iſt der andere für mich negativer Zweck. Iſt er aber eigentlich hier für mich Zweck? Nimmermehr. Ich gebrauche ihn blos als Mittel. Nur ſteht der Gebrauch, welchen ich von ihm machen darf, unter dieſer Bedingung, welche ihren Urſprung darinne hat, daß ſich der andere ebenfalls, als Zweck an ſich ſelbſt, nicht allein betrachtet,

ſon-

ſondern auch hiezu eben ſowohl und aus eben demſelben Grunde, wie ich, berechtiget iſt.

Ich darf alſo doch den andern als Mittel gebrauchen. Hat denn nun dieſer Gebrauch keine poſitive Abſicht zum Grunde? und zielt dieſe Abſicht nicht auf einen poſitiven Zweck, indem ich etwas thue? da negative Zwecke, wenn es auch dergleichen gäbe, durch bloſes Unterlaſſen erreicht werden. Und welches iſt denn nun dieſer Zweck? Der gebrauchende ſelbſt, nach Kants eigenen Worten. Denn dieſer Imperativ iſt, wie er ſagt, die oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubjektiven Zwecke. Ja wenn ich ſogar den andern, als poſitiven Zweck gebrauchte, d. i. wenn ich in der Abſicht handelte, um mich um ihn verdient zu machen; ſo müßte ich doch einen höhern Zweck, als Grund meines wohlthätigen Verhaltens gegen denſelben haben, zu welchen folglich der erſtere blos Mittel wäre. Von welcher Art ſind denn nun die ſubjektiven Zwecke, welche durch den ſo ausgedrückten Imperativ eingeſchränkt werden? Auch negativ, oder ſolche, denen nicht entgegen gehandelt werden darf? Nimmermehr. Denn auf dieſe Art hätten dieſe Worte gar keinen Sinn. Und wer und was iſt denn der ſubjektive Zweck? Der dieſer einſchränkenden Bedingung unterworfene, handelnde Menſch ſelbſt. Denn er hat ſich, als ein vernünftiges Weſen, ſelbſt zum Zweck.

Allein da iſt nun ſchon wieder eine neue Unbegreiflichkeit, und zwar eine weit gröſere. Ich ſoll mich ſelbſt zugleich als negativen Zweck, nie blos als Mittel gebrau-

chen. Was heißt ſich ſelbſt als Mittel gebrauchen? Ich bekenne, daß ich dieſes gar nicht verſtehe. Denn ſogar der Selbſtmörder braucht ſeine Kräfte, indem er ſie zur Vernichtung ſeines Lebens anwendet, zu einem poſitiven Zweck, d. i. zu einem ſolchen, zu deſſen Erreichung etwas gethan werden muß; und dieſer Zweck iſt ein ſubjektiver, ja ſogar eigennütziger Zweck. Wenn es aber auch deutlich iſt, wenn es gar keinen Widerſpruch enthält, daß man ſich blos als Mittel, ohne alle Hinſicht auf einen Zweck, gebrauchen könne; wozu gebrauche ich mich denn als Mittel, wenn dieſer Gebrauch geſetzmäſig iſt? Doch wohl zu einem poſitiven Zweck, weil nur dieſer den Gebrauch eines Mittels, mithin ein Thun vorausſetzt und nöthig macht. Was heißt, ich ſoll mich zugleich als Zweck gebrauchen? Doch wohl nichts anders, als, ich ſoll bey allem, was ich thue, mich ſelbſt zum Zweck haben; und dieſer Zweck muß ſchlechterdings ein poſitiver ſeyn, weil um ſeinetwillen etwas gethan werden ſoll. Was es bedeute, ſich ſelbſt zum Zweck haben; dies iſt an ſich klar.

Man kann demnach in den angeführten Kantiſchen Sätzen keinen Sinn finden, als wenn man annimmt, daß jeder Menſch ſich ſelbſt, oder die Erhaltung ſeines Daſeyns zum Zweck habe, auf welchen er bey allen ſeinen Unternehmungen und Handlungen hinſehen muß; und dies muß, weil Handlung ſchon vermöge des Begriffs auf etwas poſitives hingerichtet ſeyn muß, ſchlechterdings ein poſitiver, nothwendig zu erreichender Zweck ſeyn, zu welchem der Menſch ein nothwendiges Bedürfniß oder Intereſſe hat, von welchem folglich beym Wollen aus Pflicht, nicht allein nicht abſtrahirt werden kann, ſondern nicht einmal

darf.

darf. Widerspricht dieses theils der Kantischen Forderung in Ansehung des Inhalts des Sittengesetzes, theils der Behauptung, der in der zweyten Formel ausgedrückte Zweck, sey nichts als ein negativer; so habe ich dieses nicht zu verantworten. Mir war es genug zu zeigen, daß Kant selbst, ohne es zu wollen, und gegen seine ausdrückliche Erklärung, dennoch einen positiven Zweck bey dem Imperativ nicht allein zu Grunde legt, sondern sogar darinne ausdrückt, und folglich mit mir mehr, als mit sich selbst, übereinstimmt. Und daß sich dieses in der That so verhält, kann man am allerdeutlichsten daraus sehen, daß Kant selbst, wie er dieses denn auch thun mußte, da er sein Sittengesetz blos aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens, in sofern es als existirend vorausgesetzt wird, ableitet, dieses Gesetz, als ein Naturgesetz angesehen wissen will. Dieses muß es allerdings seyn, wenn es verbindende Kraft haben soll. Muß nun das Gesetz der Sittlichkeit ein Naturgesetz seyn, so muß es vermöge dieser Eigenschaft einen nothwendigen, positiven Zweck haben. Denn ein Naturgesetz ist, als gleichbedeutend mit der nothwendig bestimmten Wirkungsart der Kräfte von Naturwesen, eine positive Ursache, deren nothwendige und genau proportionirte Wirkung ebenfalls etwas positives seyn muß, und in sofern sie von einem vernünftigen Wesen, einem categorischen Imperativ gemäß, gewollt wird, Zweck ist. Wäre nun der Zweck des Sittengesetzes, als eines Naturgesetzes, ein negativer; so wirkte eine positive Ursache ein Nichts. Dieses Nichts, wenn es erlaubt ist, so zu sagen, als Wirkung betrachtet, erfordert eine Ursache, die ebenfalls Nichts ist. Man nehme

nun, welches man will, ſo iſt beydes widerſprechend. Den Widerſpruch zu heben, muß man bey der a priori feſtſtehenden Wahrheit ſtehen bleiben, daß das Sittengeſetz, als ein Naturgeſetz, einen nothwendigen, poſitiven, ſeiner Urſache proportionirten Zweck haben müſſe.

Wenn aber das Geſetz ſelbſt einen Zweck hat, und haben muß, ſo iſt nicht abzuſehen, warum in der Maxime von demſelben abſtrahirt werden ſoll, da dieſelbe, wie Kant ſelbſt fordert, fähig ſeyn muß ein Naturgeſetz für alle vernünftige Weſen zu ſeyn; folglich mit dem Geſetz von demſelben Inhalt. Dieſer Inhalt muß alles Weſentliche des Geſetzes enthalten, folglich auch den Zweck.

Man kann mir zwar einwenden, die von Kant in ſeinem Sittengeſetz ausgedrückten Zwecke wären blos von der Sinnlichkeit aufgegebene Zwecke. Ohne zu erwähnen, daß dieſes aus Kants Schrift nicht bewieſen werden kann, ſo vermindert es, wenn man es auch als bewieſen annimmt, die Kraft meiner gegen Kants Sittengeſetz hier vorgebrachten Erinnerungen nicht im geringſten. Vielmehr dient es zu meiner Abſicht. Denn ohne zu gedenken, daß dadurch, wenn blos Zwecke der Sinnlichkeit gemeynt ſeyn ſollen, der Imperativ etwas von ſeiner Würde zu verlieren ſcheint, ſo iſt doch mich zu leugnen, daß dieſe ſubjektiven Zwecke, zu welcher ich theils mich, theils andere, als Mittel, gebrauchen ſoll, und, unter gehöriger Einſchränkung, darf, ſchlechterdings poſitive Zwecke ſeyn müſſen. Und dies war es, was ich wollte. Zugleich

gleich aber würde aus dieser Einwendung, wenn sie wahr wäre, folgen, das noch ein höheres Gesetz nöthig wäre, wornach die Sittlichkeit dieser subjektiven Zwecke an sich und ohne alle weitere Voraussetzung beurtheilt werden könnte. Und dieses höhere Gesetz ist jederzeit nöthig, die genannten Zwecke mögen von der Vernunft, oder von der Sinnlichkeit aufgegeben seyn, weil das Sittengesetz ursprünglich und zuerst auf den Fall anwendbar seyn muß, wo sich ein Mensch auser allem Verhältniß mit Wesen seiner Gattung befindet. Folglich ist, (und dies hier nebenbey) der Kantische Imperativ, eben weil er dieser Forderung, so gegründet sie ist, wenn man bey der Deduktion des Sittengesetzes, wie Kant selbst thut, nichts weiter zu Grunde legt, als blos den Begriff der Existenz eines vernünftigen Wesens, gar nicht Genüge thut, zu dem obersten Gesetz der Sittlichkeit nicht geeigenschaftet und untauglich; dieses aber seiner Wahrheit ganz unbeschadet, wie in der Folge deutlich werden wird.

Siebentes Capitel.

Von der Modification des höchſten Geſetzes bey gegebener Coexiſtenz von Weſen überhaupt.

Erſter Abſchnitt.

Was hierbey zur Erhaltung eines Weſens erfordert wird.

Nachdem nun, wie ich glaube, alles beygebracht worden, was theils zur Begründung, theils zur Erdeutlichung des von mir angegebenen oberſten Princips der Sittlichkeit erforderlich war; ſo iſt nun nöthig zu unterſuchen, welchen Modificationen die Wirkſamkeit der Kräfte eines Weſens, folglich auch das Geſetz, bey gegebener Coexiſtenz mehrerer Weſen unterworfen ſey; woraus ſich denn, in Abſicht auf vernünftige Weſen überhaupt, und den Menſchen insbeſondere, theils der Unterſchied zwiſchen der Politik und dem Naturrecht ergeben, theils zeigen wird, unter welchen Bedingungen Kants categoriſcher Imperativ zuläſſig ſey, und hinreichende geſetzliche Kraft habe.

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß auch hierbey nichts weiter zu Grunde gelegt werden dürfe, als blos der Begriff der Coexiſtenz mehrerer Weſen, ſo wie in dem vorhergehen.

gehenden blos der Begriff der Exiſtenz; damit die Modification, welche der Inhalt des Geſetzes vermöge der Coexiſtenz etwa leiden dürfte, ebenfalls a priori feſt ſtehe, und nicht weniger die erforderliche Allgemeinheit ſowohl, als Nothwendigkeit mit ſich führe, und auf dieſe Art das Geſetz von ſeiner Würde eines unbedingt gebietenden Imperativs, und von ſeiner allgemein verbindenden Kraft nichts verliere.

Es iſt zwar in dem vorhergehenden manches hieher gehörige bereits berührt worden. Dies geſchah aber nur der daſelbſt nöthigen Deutlichkeit wegen. Dieſe ganze Betrachtung aber konnte nicht eher vorgenommen werden, als bis alles, was in Abſicht auf das Geſetz, ſofern es blos aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens abgeleitet wurde, geſagt werden mußte, ausgeführt war.

Um zur Sache zu kommen, ſo bedarf jedes Weſen, um ſeine Kräfte frey und ungehindert äuſern zu können, eines Wirkungskreiſes. Dies folgt aus dem Begriff eines Weſens überhaupt, und macht einen weſentlichen Theil des Bedürfniſſes deſſelben ſowohl, als ſeiner Freyheit, oder der mittelbaren Bedingung der Fortdauer ſeines Daſeyns aus. Exiſtiren nun mehrere Weſen zugleich, ſo kann es nicht anders kommen, als daß die Wirkungskreiſe derſelben in einander laufen, ſo daß ſie theils deswegen, theils in Anſehung der Gegenſtände ihrer Bedürfniſſe, welche mehrere zugleich zu erlangen ſtreben, in Colliſion gerathen, und auf einander wirken. Hierdurch muß unvermeidlich ein Kampf der Kräfte gegen einander veranlaßt werden, weil jedes Weſen von dem andern in ſeiner Thätigkeit und Freyheit eingeſchränkt

ſchränkt und gehindert wird, und ſich folglich, vermöge ſeines Bedürfniſſes, nach dem Geſetz der Freyheit thätig zu ſeyn, beſtrebt, dieſe Hinderniſſe ſeiner Thätigkeit zu überwinden, oder wenigſtens von ſich zu entfernen, um wieder zu dem uneingeſchränkten Gebrauch ſeiner Kräfte zu gelangen. Denn jedes Hinderniß iſt dem nothwendigen Ziel, worauf jedes Weſen hinſtrebt, nemlich der Erhaltung ſeiner Kräfte in ihrer erſten Vollkommenheit, entgegen; ſo daß jedes Weſen durch die Nothwendigkeit des Geſetzes ſeiner Natur ſelbſt und unmittelbar angetrieben, alle und jede Hinderniſſe, welche ſeine Thätigkeit einſchränken, oder gar ſeiner Exiſtenz gefährlich werden, von ſich zu entfernen und unſchädlich zu machen beſtrebt ſeyn muß; und zwar ſo lange, und ſo weit, bis das Hinderniß aufhört, dieſes zu ſeyn, folglich, wenn dieſes nicht anders möglich iſt, als durch die Vernichtung des Daſeyns des einſchränkenden Weſens, bis zu dem Tod deſſelben (in infinitum, weil ſichs nicht allgemein angeben läßt, wie weit es hierinne zu gehen erlaubt ſey) in der allgemeinſten Bedeutung des Worts.

Dieſer gegenſeitige Kampf aber, welcher entſteht, wenn mehrere Weſen einander gegenſeitig in der jedwedem nothwendigen freyen Thätigkeitsäuſerung hinderlich werden, iſt dieſem nothwendigen Zweck, (welcher ein Naturzweck iſt, weil er exiſtirenden Weſen zukömmt) eines jeden, und folglich aller gleich ſehr entgegen. Denn obwohl dieſer Kampf ſelbſt Uebung der Kräfte iſt, ſo iſt er doch weder zweck- noch regelmäſſige Uebung derſelben, und es iſt bey der Anſtrengung eines jeden, das andere zu überwin-

winden und unſchädlich d. i. in Abſicht auf ſich unthätig zu machen, nicht anders möglich, als daß alle oder einige durch dieſen Kampf an ihren Kräften ſelbſt leiden, oder wohl gar aufhören zu exiſtiren. Aber dieſes auch ungerechnet, wird jedes Weſen durch den Kampf mit fremden Kräften gehindert zweck- und geſetzmäßig, d. i. auf die Erhaltung ſeiner Kräfte in der angebohrnen Vollkommenheit derſelben allein hinzuwirken. Soll nun der Naturzweck eines jeden Weſens auch in Verbindung mit andern Weſen dennoch erreicht werden, ſo iſt wegen dieſer Vorausſetzung Ruhe erforderlich, als die a priori nothwendige Bedingung deſſelben.

Dieſe Ruhe iſt nun eben ſowohl ein Naturzweck, als die Erhaltung des Daſeyns; von dem letztern Zweck aber dadurch unterſchieden, daß dieſer ſtatt findet, wenn man auch annimmt, daß nur ein Weſen exiſtirte; jener aber nicht anders, als bey gegebener Coexiſtenz mehrerer auf einander gegenſeitig einwirkender Weſen. Hieraus entſteht der zweyte Unterſchied derſelben, daß nemlich dieſer für jedes Weſen der Hauptzweck, jener aber nur ein demſelben, als ſeiner Bedingung, untergeordneter Zweck iſt, d. i. ein ſolcher, der nur wegen des Hauptzwecks einem jeden Weſen von ſeiner eigenen Natur aufgegeben iſt; deswegen aber nichts deſtoweniger, wiewohl nur bedingt nothwendiger Zweck iſt. Denn er iſt nur nothwendig unter der vorausgeſetzten Bedingung der Coexiſtenz mehrerer Weſen, und iſt aus nichts als aus dieſem Begriff abgeleitet.

Allein das Wort, Ruhe, hat, in ſofern es ein Verhältniß der Kräfte mehrerer Weſen ausdrückt, blos einen negativen Begriff; denn es iſt die ceſſirende Nothwendigkeit, gegen hindernde und einſchränkende Kräfte zu kämpfen; iſt folglich untauglich einen poſitiven Zweck zu bezeichnen, ſo wie man auch aus dieſem Begriff nicht ſehen kann, wodurch die geſtörte und unterbrochene Ruhe wieder hergeſtellt, und, wenn ſie da iſt, erhalten werden kann und muß. Und doch muß beydes in dieſem untergeordneten Zweck eines jeden Weſens ſchlechterdings angetroffen werden. Ruhe alſo iſt vermöge ihres Begriffs zu einem poſitiven Zweck untauglich *); und doch gleichwohl, als gleichbedeutend mit der bey gegebener Coexiſtenz möglichen Freyheit, der mittelbar nothwendigen Bedingung der Fortdauer des Daſeyns eines jeden Weſens, nothwendiger Zweck.

Hier wäre alſo ein anſcheinendet Widerſpruch, welcher gehoben werden muß, wenn das bisher über das Verhält-

*) Um auch hier einem Mißverſtändniß zu entgehen, bitte ich zu bedenken, daß die Ruhe bald poſitiver, bald negativer Zweck iſt; jenes, wenn ſie wieder hergeſtellt, dieſes wenn ſie blos erhalten werden ſoll. Denn in jenem Fall muß allerdings etwas gethan, und die Kräfte auf die Wegſchaffung der Hinderniſſe angewendet werden; in dieſem aber iſt das bloſe Unterlaſſen hinreichend. Folglich iſt in beyden Fällen die Würkung der Urſache genau proportionirt, und ich darf den Vorwürf, etwas geſagt zu haben, was dieſem ontologiſchen Satz widerſpräche, nicht weiter fürchten.

Digitized by Google

hältniß mehrerer Wesen gesagte unter seiner Bedingung a priori gewiß seyn soll.

Nun wird man ohne mein Erinnern merken, daß, da es doch jedem Wesen nothwendiges Bedürfniß ist, in der zweckmäßigen freyen Thätigkeit seiner Kräfte durch nichts gehindert zu werden, hier etwas positives zu Grunde liegen müsse. Und so ist es. Ruhe ist eine Wirkung. Wir wollen daher, weil uns der negative Begriff derselben nicht Genüge thut, den einzig möglichen und wahren Weg versuchen, aus diesem Widerspruch herauszukommen; indem wir uns nemlich nach der Ursache der Ruhe erkundigen. Denn diese muß, schon vermöge des Begriffs, etwas positives seyn.

Die Ursache nun der Ruhe, oder der Abwesenheit der Nothwendigkeit zu kämpfen, ist das Gleichgewicht der Kräfte, der Bedürfnisse und Befugnisse von allen verbundenen Wesen, zwischen welchen Ruhe statt finden soll. Dieser Begriff ist fruchtbar theils in Ansehung der Mittel, wodurch das Gleichgewicht hergestellt und erhalten wird, theils in Ansehung der Grenzen des Kampfes, welche dadurch genau angegeben werden. Und auf diese Art haben wir denn einen, freylich nicht ursprünglichen, sondern erst aus gegebener Coexistenz mehrerer Wesen entspringenden Zweck, welcher von der Natur jedem Wesen, welches, und weil es mit andern Wesen zugleich existirt, nothwendig aufgegeben ist; nicht als der erste, sondern als ein bedingter und untergeordneter, demohngeachtet aber nicht weniger nothwendiger Zweck. Denn er ist die nothwendige

Bedingung der Fortdauer des Daſeyns unter dieſer Vorausſetzung. Zugleich ſind wir nun im Stande, das Wirkungsgeſetz für alle Weſen, dieſer Vorausſetzung gemäß, näher zu beſtimmen; und zwar a priori, d. i. blos aus dem Begriff der Coexiſtenz mehrerer Weſen, weil wir den Zweck a priori wiſſen. Denn mit dieſem iſt das Geſetz, welches die Erreichung dieſes Zwecks gebietet, zugleich mit gegeben.

Des ſiebenten Capitels zweyter Abſchnitt.

Wie das Gleichgewicht erhalten und hergeſtellt wird.

Ich werde die Formel des Geſetzes, wie dieſelbe, theils dem Hauptzweck eines jeden Weſens, theils dieſem bedingten und untergeordneten Zweck gemäß, ausgedrückt werden muß, ſogleich angeben; zuvor aber nur erwähnen, wodurch das Gleichgewicht der Kräfte von Weſen, welche gegenſeitig auf einander wirken, hergeſtellt und erhalten wird. Nur iſt hier zu erinnern, daß das Geſetz des Gleichgewichts dadurch, daß es bedingt iſt, nicht aufhört, ein categoriſcher Imperativ zu ſeyn. Denn blos aus dem Begriff der Coexiſtenz mehrerer Weſen abgeleitet, ſteht es a priori feſt, und hat beydes, Allgemeinheit und apodictiſche Gewißheit, deren Mangel den hypothetiſchen Impe-

rativ

rativ, welcher aus Erfahrung genommen iſt, bezeichnet. Bedingt und hypothetiſch iſt alſo gar ſehr unterſchieden. Die Imperativen unterſcheiden ſich, wie die Zwecke, die ſie gebieten. Dieſe ſind a priori unbedingt und bedingt, a poſteriori hypothetiſch.

Dieſes zu beſtimmen, muß man das theils weſentliche, theils zufällige Verhältniß der Kräfte verſchiedener Weſen gegen einander unterſuchen. In beyder Rückſicht ſind ſie entweder homogen, oder heterogen; entweder ganz, oder nur zum Theil.

Sind ſie ganz homogen, ſo wird das Gleichgewicht zwiſchen denſelben nicht anders hergeſtellt und erhalten, als bis und wenn beyde (um hier nur von zweyen zu ſprechen, weil was von dieſen gilt, auch allgemein ſtatt finden muß) gleich aufeinander wirken, bis die Aktion des einen und die Reaktion des andern einander vollkommen gleich ſind, und in dieſer Gleichheit fortdauern. Auf dieſe Art hat jedes von beyden Weſen die in dieſem Verhältniß mögliche Freyheit, indem die Freyheit des andern nicht gröſer iſt, als die ſeinige. Es wird zwar in ſeiner Thätigkeit durch die Einwirkung des andern eingeſchränkt, aber nicht mehr, als das andere von ihm; ſo daß dieſe Einſchränkung der freyen Thätigkeit eines jeden von beyden Weſen, die Erhaltung der urſprünglichen Vollkommenheit eines jeden, zu welcher die Freyheit die mittelbar nothwendige Bedingung iſt, zwar modificirt, aber nicht unmöglich macht, oder aufhebt. Denn die auf die Erhaltung des Gleichgewichts gerichtete Tendenz eines jeden von beyden Weſen iſt nicht blos im Ausdruck,

ſondern auch in der Natur mit der auf die Erhaltung des Daſeyns hinarbeitenden Tendenz einerley. Die Kräfte von beyden werden, zu dieſer Abſicht angewandt, zweckmäſig geübt, und die Thätigkeit derſelben dadurch, daß ſie auf das andere Weſen gleichmäſig wirken, zugleich in ſich ſelbſt gekehrt. Hierzu kömmt noch, daß dieſes gegenſeitige Einwirken beyder Weſen auf einander, weil es, in ſofern das Gleichgewicht dadurch blos erhalten werden ſoll, gleichmäſig ſeyn, oder in einer genau beſtimmten und fortdauernden Ordnung geſchehen muß, ſo zu ſagen, eine zweckmäſige Nahrung für jedes der ſo verbundenen Weſen ausmacht; welche noch mehr dadurch verſtärkt wird, daß (doch erkläre ich, daß ich darauf ſchlechterdings nichts baue, weil ich es in dem Begriff eines Weſens nicht antreffe, auch nicht einmal in dem Begriff des homogenen, weil es folglich entweder höchſtens Erfahrungsgewißheit hat, oder gar nur auf einer Hypotheſe der Phyſik beruht) homogene Weſen ſich einander gegenſeitig anziehen, und folglich zu ihrer gegenſeitigen Erhaltung eher beytragen, als dieſelbe beeinträchtigen.

Beyde ſo verbundene Weſen haben nun einen gemeinſchaftlichen Zweck, durch welchen ſie nicht auf dieſelbe, ſondern nur auf eine ähnliche Weiſe eins werden, als die verſchiedenen, dabey aber homogenen Kräfte eines Weſens, welche ebenfalls nicht anders ein Weſen ausmachen können, als unter der Bedingung eines gemeinſchaftlichen Zwecks, vermöge deſſen jede einzelne Kraft gerade ſo viel Freyheit hat, als ſie nöthig hat, das ihrige, ihrer Natur gemäß, zur Erreichung deſſelben beyzutragen.

Die-

Dieser letzte Satz giebt zugleich Aufschluß über die Frage, wie zwischen Wesen, die einander zwar homogen sind, aber kein gleiches Maas von Kräften haben, das Gleichgewicht möglich sey? Da in diesem Fall die Fortdauer des einen die des andern nicht ausschließt, weil beyde einander homogen sind, und doch Aktion und Reaktion, als welches ein gleiches Maas von Kräften voraussetzt, nicht gleich seyn können; so ist hier das Gleichgewicht nicht anders möglich, als dadurch, daß sich das schwächere Wesen dem stärkern unterwirft, wenn es erlaubt ist, dieses Wort in einer so allgemeinen Bedeutung zu gebrauchen. Das schwächere Wesen muß nachgeben, und sich gleichsam dem Gesetz des stärkern Wesens unterwerfen, wenn es von demselben an der Erhaltung seines Daseyns nicht leiden soll.

Aus der Ungleichheit der Kräfte entstehet daher ein ungleiches Verhältniß, welches zwar nicht ursprünglich und an sich, sondern blos wegen der Erhaltung des Daseyns statt findet, und finden muß, wenn die Verbindung zweyer Wesen von ungleichen Kräften gegeben ist. Dieses ungleiche Verhältniß ist für beyde verbundene Wesen gleich nothwendige Bedingung des von dem Naturgesetz einem jeden von beyden aufgegebenen Zwecks. Nachgeben in diesem Fall also, und die Wirksamkeit seiner Kräfte nach der des stärkern modificiren, ist dem schwächern Wesen eben so nothwendig geboten, als die Erhaltung seines Daseyns, weil es die nothwendige Bedingung dazu ist. Es erhellet aber von selbst, daß diese, nur in dieser Verbindung, als nothwendige Bedingung der Erreichung des

zwecks, nothwendige Modification der Wirkſamkeit des ſchwächern Weſens, eben weil ſie nur Bedingung des Zwecks iſt, weder das Weſen der Kräfte deſſelben, noch den Zweck und das Geſetz im geringſten weſentlich verändert. Denn auch in dieſem Verhältniß kann der Zweck, deſſen Erreichung eben das Nachgeben von Seiten des ſchwächern Weſen nöthig macht, nicht anders erreicht werden, als durch die Thätigkeit der Kräfte des Weſens, dem der Zweck von dem Geſetz ſeiner eigenen Natur geboten iſt, ſelbſt und allein, unter einen ſo groſen Grad von Freyheit, als zur Erreichung des Zwecks erfordert wird. Bey beyden Weſen bleiben dieſelben Kräfte, dieſelben Bedürfniſſe, derſelbe Zweck, mit allen Bedingungen, unter welchen die Erreichung deſſelben allein möglich iſt. Nur die Wirkſamkeit der Kräfte, oder das Geſetz, welches den Zweck gebietet, leidet um deſſelben willen blos, in Anſehung der Ausübung, eine verhältnißmäſige Veränderung.

Alſo auch in dieſem, in Anſehung des gegenſeitigen Einwirkens der ſo verbundenen Weſen, ungleichen Verhältniß haben beyde Weſen einen gemeinſchaftlichen Zweck, die Erhaltung ihres Daſeyns. In Anſehung deſſelben ſind ſi einander gleich, ſo wie ihr Bedürfniß, den Zweck zu erreichen. Iſt dieſes, ſo ſind ſie auch gleich in Anſehung der Bedingung des Zwecks, der Autonomie und der Freyheit. Denn auch hier bleibt wahr, was aus dem Begriff eines Weſens in Anſehung des Zwecks deſſelben folgte, daß nemlich der Zweck eines jeden durch nichts, als durch die Thätigkeit der Kräfte deſſelben erreicht werden kann, daß dieſelben folglich nach der ihnen weſentlichen

chen Wirkungsart, oder nach dem Geſetz ihrer eigenen Natur allein wirken müſſen, wenn der Zweck erreicht werden ſoll. Folglich iſt bey dem ſchwächern Weſen eben ſowohl Autonomie mit ihrer Bedingung, der Freyheit, nöthig, wie bey dem ſtärkern, wenn beyde zu dem gemeinſchaftlichen Zweck mitwirken ſollen. Folglich wird durch den gröſern Grad des Einwirkens des ſtärkern Weſens auf das ſchwächere nicht die nothwendige Wirkungsart des letztern, ſondern nur die Art des Wirkens, nicht ſowohl das Geſetz deſſelben, ſondern die Ausübung des Geſetzes modificirt.

Iſt nun auch in dieſem Verhältniß Autonomie nothwendig, ſo iſt es auch die Bedingung derſelben, die Freyheit, welche jedem Weſen in demſelben Grade zukommen muß, als der Antheil groß iſt, den jedes zu Erreichung des gemeinſchaftlichen Zwecks beytragen ſoll, mithin ſo groß iſt, als jedes Weſen nöthig hat *).

*) Alſo muß auch hier, wie überall, Heteronomie ganz ausgeſchloſſen werden, weil Autonomie die unnachlaßliche Bedingung des Naturzwecks eines jeden Weſens, und dieſer der Fortdauer des Daſeyns iſt; ſo daß eins aufgehoben, das andere ſchlechterdings nicht beſtehen kann. Wie ſoll der Zweck eines Weſens durch ein Geſetz, das nur für ein anderes Weſen gilt, erreicht werden? Dieſes behaupten, hieſe ſich ſelbſt widerſprechen. Steht ein Weſen im Zuſtande des Gleichgewichts unter der Einwirkung eines ſtärkern Weſens, ſo nimmt die Tendenz der Kräfte deſſelben, weil es der Uebermacht wegen ſeiner eigenen Erhaltung ausweichen muß, gleichſam nur einen andern Weg zu dem Zweck, ſollte dieſer auch etwas länger ſeyn. Die Thätigkeit des Weſens aber iſt nichts deſtoweniger auf

Die letztere findet auch noch in einer andern Rückſicht ſtatt. Denn das ſchwächere Weſen wirkt doch ebenfalls auf das ſtärkere, obgleich in einem mit ſeinen Kräften verhältnißmäſig geringern Grade; modificirt alſo auch die Wirkſamkeit deſſelben, oder ſchreibt ihm in Anſehung des Wegs,

auf denſelben Zweck nach demſelben Geſetz, wie auſer dieſer Verbindung gerichtet; welches ſogar daraus erhellet, weil es, um ſeinen Zweck nicht zu verfehlen, dem ſtärkern Weſen in der Art ſeines Wirkens nachgeben muß. Die Abhängigkeit alſo des ſchwächern Weſens von dem ſtärkern beſteht blos darinne, daß das erſtere genöthiget iſt, bey der Uebung ſeiner Kräfte nach dem Geſetz ſeiner eigenen Natur nur den Weg zu nehmen, welcher ihm von dem letztern vorgeſchrieben wird. Blos in ſofern ſchreibt dieſes jenem Geſetze vor, durch welche aber die Autonomie nur modifikirt wird, ohne weſentlich verändert zu werden, oder aufzuhören. Eigentlich ſind das keine wahren Geſetze, ſondern haben nur die Nothwendigkeit mit denſelben gemein. Sie befehlen freylich etwas, das gethan werden muß, aber nichts unbedingtes, keinen eigentlichen Zweck, ſondern nur eine Bedingung deſſelben. Es iſt Schade, daß unſere Sprache für dieſe Geſetze kein paſſendes Wort hat, welches den Unterſchied derſelben von dem wahren Geſetz deutlich angäbe. Man kann daher auch dieſe Geſetze nicht mit dem Ausdruck, Heteronomie, bezeichnen, weil dieſe das Gegentheil von der Autonomie ausſagt. Heteronomie iſt entweder in der ganzen Natur ein Unding, oder findet blos da ſtatt, wo die Autonomie aufhört, z. B. wenn ein Weſen die Exiſtenz des andern vernichtet. Daß es aber auch hier ein Wort ohne Begriff iſt, leuchtet von ſelbſt ein. Denn ein Weſen, welches aufhört zu exiſtiren, wirkt gar nicht mehr, folglich auch nach gar keinem Geſetz

Wegs, den dieselbe nehmen soll, Gesetze vor. Folglich wird die Ungleichheit allein bestimmt durch das Verhältniß der Kräfte von beyden, so daß jenes mit diesem, als seiner Ursache, gleich weite Grenzen hat. Sie besteht also blos darinne, daß das schwächere Wesen, in Ansehung des Wegs, den seine Thätigkeit nehmen muß, von dem stärkern mehr bestimmt wird, als dieses von ihm; mehr, nach dem Verhältniß der Kräfte.

Sind nun bey beyden Wesen die Kräfte gleich an Quantität, um auf den vorhergehenden Fall zurück zu kommen, so bestimmen beyde einander in gleichen Graden; aber nur in derselben Rücksicht, wie vorhin, allein; daß folglich auch in diesem Fall das der Thätigkeit eines jeden von beyden Wesen vorgeschriebene Gesetz unverändert dasselbe bleibt, und nur in Ansehung der Ausübung modificirt wird.

Sind aber die gegenseitig auf einander wirkende Wesen ganz und wesentlich heterogen, so daß die Existenz des einen mit der des andern an sich ganz unverträglich ist; so kann das Gleichgewicht zwischen denselben nur unter zwey Bedingungen statt haben; entweder durch gänzliche Entfernung beyder von einander, so daß keines des andern Wirkungskreis zu nahe kömmt, oder durch die Verbindung beyder mit einem dritten, welches beyden homogen, und folglich, weil es die Kräfte von zweyen Wesen in sich vereinigt besitzt, stärker, als jedes der beyden übrigen, und folglich für beyde (in derselben Bedeutung wie oben, und um diesem Wort einen allgemeinen

Begriff

Begriff unterzulegen) mehr geſetzgebend iſt, als dieſe für jenes.

Eigentlich findet zwiſchen heterogenen Weſen nur in dem letztern Fall ein Gleichgewicht ſtatt, da durch dieſes Wort ein Verhältniß gegenſeitig auf einander wirkender Weſen bezeichnet wird, wobey jedes Weſen in ſeinem Daſeyn durch geſetzmäſige Thätigkeit ſeiner eigenen Kräfte fortdauert. In dem erſtern Fall dauern ſie zwar auch fort; aber ohne auf einander zu wirken. Denn ſo bald dieſer Fall eintritt, entſtehet Streit, welcher, weil die Kräfte von beyden weſentlich unverträglich ſind, nicht anders beygelegt, und die Ruhe nicht anders hergeſtellt werden kann, als durch gänzliche Entfernung beyder von einander, wenn beyde in ihrem Daſeyn fortdauern ſollen.

Sind die Kräfte zweyer Weſen nur zum Theil, aber doch weſentlich heterogen, ſo kann das Gleichgewicht zwiſchen denſelben nicht anders ſtatt haben, als unter der Bedingung des nächſt vorhergehenden Falles. Denn wenn ſie auch nur zum Theil homogen ſind; ſo iſt, obſchon der Streit zwiſchen beyden nicht ſo heftig und gefährlich iſt, als wenn ſie ganz heterogen wären, demohngeachtet, weil doch jedes von beyden Weſen nur ein Weſen iſt, das Gleichgewicht unter keiner andern Bedingung möglich

Bey dieſer Beſtimmung der Möglichkeit des Gleichgewichts komme ich nun auf den letzten, und zwar auf denjenigen Fall, welcher vorzüglich über das Naturrecht, wiewohl darüber nicht allein, das meiſte Licht verbreitet, und, weil bisher alles blos aus dem Begriff der Coexiſtenz

ſtenz mehrerer Weſen, folglich a priori, abgeleitet worden iſt, zur Begründung des höchſten Grundſatzes des Naturrechts das meiſte, ſo wie auch darzu beyträgt, darzuthun, in wiefern das Kantiſche Sittengeſetz, als ein categoriſcher Imperativ, wahr ſeyn könne. *) Ich bitte daher meine Leſer hierauf vorzüglich aufmerkſam zu ſeyn. Das vorhergehende diente dieſem Fall groſentheils zur Grundlage.

Obgleich aber dieſer Fall, wie die vorhergehenden, blos aus dem Begriff der Coexiſtenz hergenommen werden muß; ſo paßt er doch zugleich aus dieſem Grunde zugleich

*) Die Wahrheit, ja ſogar die Liebenswürdigkeit des Kantiſchen Sittengeſetzes fühlt jeder, der für Tugend nur einiges Intereſſe hat. Ich ſelbſt habe ſie gefühlt, dieſe Wahrheit, mich innigſt darüber gefreut, mir dieſelbe mit Dankbarkeit eigen gemacht. Allein da ich nirgends in der Kantiſchen Deduktion einen zureichenden Grund fand, wodurch vernünftige Weſen, ſo zu handeln, vollkommen beſtimmt werden können, ſo mußte denn freylich die Dankbarkeit der Liebe zur Wahrheit weichen. Und ich kann von Kants erhabener Denkart, welche er in dieſer ſeiner Schrift beynahe auf allen Seiten zu erkennen giebt, erwarten, und zuverſichtlich hoffen, daß er meine aus bloſer Wahrheitsliebe entſtandene Gegenſchrift mit eben derſelben Geſinnung beurtheilen werde, welche aus ſeiner Schrift ſo deutlich hervorleuchtet. Und ich glaube mich in dieſer Schrift ſo verhalten zu haben, daß der einem Mann, wie Kant, welcher ſo viel für die Aufklärung in der wahren Philoſophie gethan hat, ſchuldigen Ehrfurcht nichts vergeben worden iſt. Wenigſtens war dieſes meine Abſicht.

Digitized by Google

zugleich auf vernünftige Weſen, folglich auch auf das Verhältniß zwiſchen Menſchen.

So wie aber das höchſte Geſetz für jedes Weſen ſowohl, als für die Gattung und Untergattung, damit es Allgemeinheit und Nothwendigkeit a priori bey ſich führte, aus der höchſten Quelle, oder dem Begriff eines exiſtirenden Weſens überhaupt; ſo mußte wegen der nemlichen Abſicht auch die Modification deſſelben ebenfalls aus ihrer oberſten Quelle, oder blos aus dem Begriff der Coexiſtenz abgeleitet werden, damit dieſes ſowohl, als jenes a priori feſtſtünde, und Nothwendigkeit ſowohl, als apodicktiſche und ausnahmloſe Gewißheit, neben der für alle verbundene Weſen verbindenden Allgemeinheit, welche zu der Modification als eine neue, nur dieſer weſentliche Eigenſchaft hinzukömmt, enthielte.

Der Fall ſelbſt iſt, wenn zwey Weſen nur zufällig heterogen ſind. Dieſes ſetzt voraus, daß ſie weſentlich homogen ſeyn müſſen. Der Grund von dieſem liegt in den Weſen ſelbſt, oder in der Natur ihrer Kräfte; von jenem aber in etwas auſer ihnen, das mit ihren Kräften und Bedürfniſſen in einem theils weſentlichen und nothwendigen, theils zufälligen Verhältniß ſteht; das letztere folglich nicht urſprünglich, ſondern nur unter gewiſſen zufälligen Nebenumſtänden, welche es hervorbringen und nöthig machen. Genau angeſehen iſt dieſer Fall ſpecieller, da die vorhergehenden allgemein waren, und bedarf einer Vorausſetzung mehr, als blos des Begriffs der Coexiſtenz; dieſer nemlich, daß die Kräfte der verbundenen Weſen

nicht

nicht anders erhalten werden können, als durch den Genuß von andern Dingen; folglich Wesen, deren Kräfte einem allmähligen Wachsen und Abnehmen unterworfen sind. Wesen dieser Art haben mit dem Zweck, sich zu erhalten, und um desselben willen zugleich den Zweck, die zu ihrer Erhaltung nöthigen oder dienlichen Mittel in ihre Gewalt zu bringen. Hierzu haben sie ein eben so nothwendiges Bedürfniß, als sich zu erhalten, weil dieses ohne jenes nicht bestehen kann. Und nun kömmt erst das Wort, Bedürfniß, in seiner gewöhnlichen Bedeutung, welche aber freylich nicht viel philosophische Gründlichkeit enthält.

Die Tendenz der Kräfte von Wesen dieser Art ist also zunächst auf die Erlangung der Gegenstände ihrer Bedürfnisse, ohne welche ihr Daseyn nicht erhalten werden kann, gerichtet, und strebt dem ihrer Natur wesentlichen Gesetz gemäß darnach; so daß folglich dieses Bedürfniß, diese Gegenstände zu erlangen, dem Zweck, zu dem sie sich als Mittel verhalten, zwar untergeordnet, aus diesem Grunde aber eben so nothwendig ist, als der Zweck selbst, und das Gesetz, welches denselben, und folglich auch die Erlangung dieser Gegenstände des Bedürfnisses gebietet. Da nun hieraus folgt, daß vermöge dieses Gesetzes, welches an sich nur für jedes Wesen insbesondere gilt, und jederzeit unverändert bleibt, so lange die Wesen bleiben, was sie sind, beyde Wesen jedes für sich nach diesen Gegenständen streben, so scheint es, daß die Wesen in dieser Rücksicht nothwendig, folglich auch wesentlich heterogen seyen. Allein es scheint nur so. Die Befrie-

digung

digung der Bedürfniſſe iſt zwar nothwendig, ſo wie die Erlangung der Gegenſtände, wodurch ſie befriedigt werden können überhaupt; aber eben deswegen nicht in Anſehung eines beſtimmten Gegenſtandes geboten, wenn es mehrere zu dieſer Abſicht giebt. Ueberdies iſt hier das Nothwendige nicht ganz gleichbedeutend mit dem Weſentlichen. Denn dieſes hat ſeinen Grund unmittelbar in den Kräften eines jeden Weſens; iſt folglich unbedingt, jenes zwar auch, aber nur mittelbar, und iſt bedingt. Und iſt auch der Fall gegeben, daß nur ein Gegenſtand für das Bedürfniß von beyden vorhanden iſt, ſo iſt auch hier nur bedingte Nothwendigkeit; und zudem iſt dieſer Fall nur auſerordentlich, und macht nur eine Ausnahme aus. In der Regel alſo ſind die Weſen, in dieſer Rückſicht, nur zufällig heterogen.

Wie iſt nun hier das Gleichgewicht möglich? Ueberhaupt dadurch, daß die Urſache der Heterogenität gehoben wird. Dieſes kann geſchehen, entweder dadurch, daß eins von beyden Weſen den beſtimmten Gegenſtand des Bedurfniſſes von beyden dem andern allein überläßt, oder durch das Hinzukommen eines Dritten, welches in dieſer Rückſicht beyden homogen iſt, deſſen Geſetz ſich folglich beyde unterwerfen. Dieſes Dritte aber muß eben kein Weſen ſeyn, ſondern irgend etwas, das in der Natur von beyden gegründet iſt, z. B. gemeinſchaftliches Verlangen, vereinigtes Beſtreben nach demſelben Gegenſtand, gegenſeitig geſtattete Theilnahme an dem Genuß, Vereinigung beyderſeitiger Kräfte zur Erlangung deſſelben Gegenſtandes. u. ſ. w. Zugleich findet aber auch hier alles

ſtatt,

ſtatt, was in Anſehung des Gleichgewichts zwiſchen homogenen Weſen im allgemeinen geſagt worden iſt, wenn ſie auch aus andern Urſachen in Streit gerathen ſollten.

Die Wiederherſtellung ſowohl, als die Erhaltung dieſes Gleichgewichts in allen dieſen Fällen iſt, ſo bald die Coexiſtenz mehrerer Weſen gegeben iſt, ein nothwendiges, d. i. blos aus dem Begriff eines Weſens überhaupt, in ſofern es zugleich mit andern Weſen exiſtirt, abgeleitetes, folglich auch weſentliches Bedürfniß eines jeden Weſens. Denn unter dieſer Vorausſetzung iſt es die nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns, welche, als Bedürfniß betrachtet, durch jenes modificirt wird. Iſt es aber Bedürfniß, ſo iſt es auch Zweck, welcher mit dem Hauptzweck, der Erhaltung, gleich nothwendig iſt, und ebenfalls nicht anders erreicht werden kann, als durch die jedem Weſen nothwendige Wirkungsart, folglich durch die Tendenz der Kräfte nach einem nothwendigen Geſetz, welches folglich, ſo wie die Tendenz der Kräfte, nach demjenigen beſtimmt werden muß, was aus dem Verhältniß mehrerer Weſen, wenn ſie gegenſeitig auf einander wirken, in Anſehung des nothwendigen Gleichgewichts a priori ſtatt findet.

Des ſiebenden Capitels dritter Abſchnitt.

Darſtellung des Geſetzes des Gleichgewichts.

Dieſe, durch das Zuſammenkommen mehrerer Weſen veranlaßte Modification der Wirkſamkeit der Kräfte iſt alſo nothwendig, d. i. vermöge des gebotenen Zwecks der Selbſterhaltung einem jeden Weſen geboten, und muß folglich in dem oberſten Wirkungsgeſetz für alle Weſen überhaupt zugleich mit ausgedrückt werden. Der Inhalt deſſelben kann alſo kein anderer ſeyn als dieſer: Beſtrebe dich dein Daſeyn in der urſprünglichen Vollkommenheit deſſelben, durch Erhaltung des Gleichgewichts zwiſchen dir und andern Weſen, mit denen du in Verbindung biſt, zu erhalten. Auch mit dieſem modificirenden Zuſatz hat das Geſetz die erforderlichen Eigenſchaften; welches ich durch Anführung von einigen, aus welchen die übrigen von ſelbſt folgen, beweiſen will. Es iſt allgemein für alle Wirkungen eines Weſens, auch in dem Verhältniß mit andern, welche ohne Ausnahme in dieſer Verbindung eine etwas abgeänderte Richtung nehmen müſſen, ohne aufzuhören zu ſeyn, was ſie auſer aller Verbindung ſeyn mußten. Denn es fließt blos aus dem Begriff der Coexiſtenz, welcher den der Exiſtenz in ſich begreift. Es iſt ein categoriſcher Imperativ, deſſen charakteriſtiſches Merkmal die Nothwendigkeit iſt, demſelben

ſelben Genüge zu thun. Denn es gebietet den, auch bey gegebener Coexiſtenz, einem jeden Weſen, vermöge der Natur ſeiner Kräfte, nothwendigen Zweck, obſchon mit Hinſicht auf das aus der Coexiſtenz entſtandene Verhältniß mit den verbundenen Weſen. *) Es iſt a priori abgeleitet, folglich, welches jetzt und unter dieſer Vorausſetzung eine weſentliche Eigenſchaft deſſelben ausmacht, allgemein für alle Weſen, ſo fern ſie mit einander in Verbindung ſind. Und dieſe Allgemeinheit, welche es bey ſich führt, leidet hier eben ſo wenig durch die Verſchiedenheit der Bedürfniſſe mehrerer Weſen, als ſie dadurch leidet, wenn der Imperativ blos dem Begriff der Exiſtenz eines Weſens gemäß ausgedrückt wird. Denn der Zweck, das Daſeyn zu erhalten, und die Bedingung deſſelben, die Befriedigung der Bedürfniſſe, iſt und kann allein categoriſch geboten ſeyn. Dieſes allein iſt allen Weſen gemein. Bey allen gilt dieſelbe Nothwendigkeit, dem Geſetz ihrer Natur gemäß zu wirken. Die Bedürfniſſe aber, die Mittel, und die Art dieſelben zu befriedigen ſind ſogar bey einem und demſelben Weſen, noch mehr alſo bey verſchiedenen Weſen verſchieden. Wenigſtens kann man a priori nicht beſtimmen, ob ſie nicht verſchieden ſind, und Erfahrung giebt weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit. Giebt es Fälle, welches ich gar nicht bezweifeln will, wo man aus der Erfahrung mit der größten Wahrſcheinlich-

*) Daß die Nothwendigkeit dem Geſetz Genüge zu thun den einzigen charakteriſtiſchen Unterſchied des categoriſchen Imperativs ausmache, dies zu zeigen, wird weiter unten Gelegenheit ſeyn; daß derſelbe a priori deducirt worden iſt, dies iſt aus dem vorhergehenden klar.

keit darthun kann, daß gewiſſe Bedürfniſſe durch beſtimmte Mittel, wenn dieſe in einem beſtimmten Maas, auf eine beſtimmte Art gebraucht werden (bey einem Weſen, oder überhaupt, dies iſt einerley; denn der Imperativ hat in dieſem Fall mit der Wahrſcheinlichkeit einerley Grenzen.) am zweckmäſigſten befriedigt werden können; ſo iſt kein Zweifel, daß es für dieſen Gebrauch der Mittel einen Imperativ gebe. Allein er iſt höchſtens nur aſſertoriſch, weil er aus der Erfahrung genommen, und blos auf Wahrſcheinlichkeit gegründet, weder apodictiſche Gewißheit, noch Nothwendigkeit enthalten kann.

Obgleich aber das Gleichgewicht, als Zweck eines jeden Weſens betrachtet, etwas poſitives iſt, ſo iſt doch das Verhältniß zwiſchen verbundenen Weſen, welches daraus entſteht, nur negativ. Keines von den beyden auf dieſe Art verbundenen Weſen darf etwas zum Nachtheil des Gleichgewichts thun, keins das andere etwas dagegen thun laſſen. Wirkung und Gegenwirkung müſſen einander, nach dem Verhältniß der Kräfte, und des Antheils, den jedes Weſen an dem gemeinſchaftlichen Zweck hat, gleich ſeyn. Deutlicher zu reden, ſo iſt die Wirkung des Gleichgewichts, als einer poſitiven Urſache, zwar darinne poſitiv, daß die Kräfte eines jeden von den verbundenen Weſen durch das andere in geſetzmäſige Grenzen eingeſchloſſen werden; auſerdem aber, wenn nemlich jedes Weſen in ſeinen gleichgewichtsmäſigen Grenzen bleibt, nur etwas negatives. Denn alsdann iſt es nichts, als die mangelnde Nothwendigkeit zu kämpfen.

Dieſe

Dieſe Nothwendigkeit aber und der Kampf ſelbſt, wiewohl er nicht geſetzlos iſt, ſtören doch die jedem Weſen zu ſeiner Erhaltung unentbehrliche, geſetzmäſige Thätigkeit deſſelben. Es iſt daher eben ſo nothwendig, als der Zweck eines jeden Weſens, dieſelbe ſowohl zu entfernen, als entfernt zu erhalten. In ſo fern ſtrebt alſo ein mit andern zugleich exiſtirendes Weſen nach etwas negativen, nemlich darnach, daß es in ſeiner geſetzmäſigen Thätigkeit nicht geſtört werde. Der Zweck ſelbſt iſt blos negativ, aber die Mittel zu denſelben ſind bald poſitiv, bald negativ. Denn iſt das Gleichgewicht geſtört, ſo werden poſitive Mittel angewandt, die poſitiven Urſachen des geſtörten Gleichgewichts wegzuſchaffen. Beſteht es aber, ſo wird es theils durch eigenes Unterlaſſen alles deſſen, was mit demſelben unverträglich ſeyn könnte theis durch Verhüten, daß andere Weſen nichts demſelben nachtheiliges unternehmen, erhalten. Jedes Weſen ſtrebt nach dem Gleichgewicht, daſſelbe wieder herzuſtellen, wenn es unterbrochen worden iſt; es zu erhalten, wenn es da iſt. So wenig alſo ein Weſen zugeben darf, daß es von andern in ſeiner natürlichen, auf den Zweck ſeiner eigenen Erhaltung gerichteten Thätigkeit beinträchtiget, oder daß die Ruhe geſtört werde, eben ſo wenig darf es ſelbſt etwas thun, was der Erhaltung des Gleichgewichts nachtheilig ſeyn könnte. So wenig ein Weſen andern das erſtere geſtatten kann, ſo wenig können andere Weſen ihm das letztere zulaſſen, weil ſie eben denſelben nothwendigen Zweck ſich ſelbſt zu erhalten haben; und ſind, wenn das eine Weſen der Ruhe zuwider thut, durch das Geſetz ihrer Natur, welches dieſen Zweck nothwendig gebietet, genöthiget, das-

ruheſtörende Weſen ſo lange zu bekämpfen, bis die Ruhe, der ordentliche Zuſtand verbundener Weſen, wieder hergeſtellt iſt; ſollte dieſes auch nicht anders, als mit dem Untergang deſſelben geſchehen können. Durch die von einem Weſen veranlaßte Störung der Ruhe werden alſo die übrigen mit denſelben verbundenen Weſen durch die Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur getrieben, die natürliche zweckmäſige Thätigkeit des ruheſtörenden Weſens, als eines Hinderniſſes ihrer eigenen, ebenfalls zu ſtören. Weil nun beydes dem allen Weſen gleich nothwendig gebotenen Zweck ihrer eigenen Erhaltung gleich ſehr entgegen iſt, ſo darf kein Weſen, weder etwas thun, wodurch das geſetzmäſige Verhältniß der Ruhe zwiſchen ihm und andern mit ihm verbundenen Weſen etwas leiden könnte, noch andern geſtatten, daß ſie etwas dergleichen thun; ja es muß ſogar das letztere zu verhüten ſuchen, um der Gefahr, welcher etwa das Gleichgewicht ausgeſetzt ſeyn könnte, zuvorzukommen. Denn dieſes Zuvorkommen iſt, ſobald Gefahr in der That zu fürchten iſt, von dem Geſetz, welches die Erhaltung des Gleichgewichts gebietet, ebenfalls, als das wenigere, geboten. Das Geſetz des Gleichgewichts hat daher eigentlich zwey Theile, in ſo fern das Gleichgewicht ſelbſt ſtatt findet, nemlich: geſtatte nicht, daß von andern mit dir verbundenen Weſen etwas gleichgewichtswidriges gethan werde; und thue ſelbſt nichts, wodurch die Ruhe leiden könnte: wovon der erſtere noch dieſes, als einen untergeordneten Theil in ſich begreift; komme der Gefahr, welche dem Gleichgewicht drohet, zuvor. Beyde Theile dieſes Geſetzes ſind gleich, ſowohl in Anſehung des Inhalts,

als

als der nothwendig verbindenden Kraft. Denn es mag von beyden unterlaſſen werden, welches will, ſo leidet der durch das Hauptgeſetz einem jeden Weſen gebotene Zweck, ſich ſelbſt zu erhalten in demſelben Grade, als es unterlaſſen wird. Deswegen gebietet das Geſetz, welches den nothwendigen Zweck will, beydes mit gleicher Nothwendigkeit

Achtes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf vernünftige Weſen überhaupt.

Erſter Abſchnitt.

Von dem negativen Gleichgewicht zwiſchen vernünftigen Weſen.

Um nun bey der Beſtimmung des Geſetzes des Gleichgewichts, welches ſich aus der Coexiſtenz mehrerer Weſen ergiebt, eben ſo zu verfahren, wie oben bey der Deduktion des Geſetzes ſelbſt, komme ich nun auf die Betrachtung deſſen, was aus dem Verhältniß vernünftiger Weſen, in ſofern mehrere als zugleich exiſtirend und mit einander verbunden voraus geſetzt werden, fließt.

In dieſer Betrachtung nun leidet alles, was in Anſehung des Gleichgewichts zwiſchen Weſen überhaupt ge-

ſagt worden iſt, und folglich auch das Geſetz deſſelben für vernünftige Weſen keine Abänderung; ſo daß der Inhalt deſſelben iſt: Erhalte dich in der Würde eines vernünftigen Weſens durch gleichmäſige Befriedigung aller deiner Bedürfniſſe, mit Erhaltung des Gleichgewichts zwiſchen dir und andern mit dir verbundenen Weſen deiner Gattung, und zugleich alle vorhin angegebenen Nebenumſtänden enthält. *) Allein vermö-

ge

*) Daß vernünftige Weſen homogen ſind, weil ſie zu derſelben Gattung gehören, und daß folglich zwiſchen denſelben ein Gleichgewicht, wie zwiſchen homogenen Weſen überhaupt, möglich iſt; dies bedarf kaum erinnert zu werden. Da die Möglichkeit des gegenſeitigen Einwirkens aus dem bloſen Begriff coexiſtirender Weſen, folglich a priori gewiß iſt, ſo konnte auch hier angenommen werden, daß rein vernunftige Weſen, weil ſie, als eine beſondere Gattung von Weſen, der Art untergeordnet ſind, und von denſelben gelten muß, was von der Art gilt, ebenfalls auf einander wirken können, ohne etwas gewagtes zu ſagen, und ohne alle Ungereimtheit; ob wir gleich von denſelben weiter keinen Begriff haben, als den der logiſchen Möglichkeit ihrer Exiſtenz. Und dieſe Annahme iſt auch hier eben ſo wenig müſſig, als oben bey der Beſtimmung des Geſetzes für vernunftige Weſen überhaupt. Denn ſo wie daſſelbe dort in der Abſicht beſtimmt wurde, um das oberſte Geſetz der menſchlichen Handlungen deſto beſſer, leichter und gewiſſer finden zu können; ſo mußte dieſes hier ebenfalls in Abſicht auf die Deduktion des Geſetzes des Gleichgewichts für Menſchen geſchehen. Denn dieſes zu finden, und mit vollkommener Gewißheit zu beſtimmen, iſt nöthig, zuvor das Geſetz des Gleichgewichts für vernunftige Weſen anzugeben. Es iſt daher, hier wie dort,

ge des specifischen Unterschiedes vernünftiger Wesen von Wesen überhaupt ist es weit reicher in Ansehung des Inhalts. Aus dem Begriff existirender Wesen überhaupt floß weiter nichts, als ein negatives Verhältniß zwischen verbundenen Wesen, wo das Gleichgewicht, wenn es vorhanden war, nur durch Unterlassen von Seiten aller vereinigten Wesen erhalten, und nur dann positive Thätigkeit erfordert wurde, wenn es unterbrochen worden war, um dasselbe wieder herzustellen, oder vielmehr das Hinderniß desselben wegzuschaffen. Denn der unmittelbare Zweck der Thätigkeit in diesem Fall ist nur negativ. In Ansehung vernünftiger Wesen aber ist schon das Gesetz des negativen Gleichgewichts reicher an Inhalt; und dann kömmt auch noch ein positives Verhältniß hinzu, mit einem Gesetz, welches ebenfalls einen positiven Zweck an sich gebietet. Beydes erzeugt sich aus der specifischen Kraft vernünftiger Wesen, der Vernunft.

Denn anlangend erstlich das negative Verhältniß, welches zwischen vernünftigen Wesen eben so wohl, als zwischen Wesen überhaupt, angenommen werden kann und muß, so bekömmt das Gesetz, welches die Erhaltung des Gleichgewichts gebietet, nicht allein den vorhin angegebenen zweyfachen Inhalt, sondern auch, weil hier von Wesen die Rede ist, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse äußerliche Mittel nöthig haben, aus diesem Grunde eine eben so grose Ausdehnung, von eben so categorischer

dort, ein nothwendiges Erforderniß des Vortrags, das Gesetz nach derselben Voraussetzung der Existenz zu bestimmen.

Nothwendigkeit. Denn die Erlangung ſowohl, als der freye Gebrauch dieſer Mittel iſt, als Bedingung des nothwendigen Bedürfniſſes und Zwecks, ſich in der angebohrnen Würde und Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens zu erhalten, ebenfalls und eben ſo nothwendiges Bedürfniß und Zweck für jedes Weſen dieſer Gattung.

Wird nun ein vernünftiges Weſen in einem von dieſen beyden Stücken von einem andern beeinträchtiget, ſo muß es, vermöge des Geſetzes ſeiner Natur und des Zwecks ſeiner Erhaltung, dieſes Hinderniß derſelben zu entkräften und wegzuſchaffen ſich beſtreben, wodurch folglich das Gleichgewicht mit der zweckmäſigen Ruhe aufgehoben wird. Eben ſo iſt es, wenn es ſelbſt etwas unternimmt, wodurch andere in dieſer Hinſicht beeinträchtiget werden. Denn dieſe ſind durch daſſelbe Geſetz und denſelben Zweck ihrer Erhaltung genöthiget, dieſes Hinderniß derſelben für ſich unſchädlich zu machen, wodurch denn die natürliche zweckmäſige Thätigkeit des ruheſtörenden Weſens ebenfalls unterbrochen wird; ſo daß es alſo wegen ſeiner eigenen Erhaltung nothwendig verbunden iſt, das Gleichgewicht in dieſer Betrachtung weder zu ſtören, noch ſtören zu laſſen. Daher der doppelte und in jeder Betrachtung gleiche Inhalt dieſes Geſetzes; daher ſein categoriſches Anſehen. Es heißt: Geſtatte nicht, daß dich irgend ein Weſen deiner Gattung in der Erlangung ſowohl, als dem freyen Gebrauch der zur Befriedigung deiner Bedürfniſſe nöthigen Mittel ſtöre und einſchränke; und beeinträchtige ſelbſt kein anderes in dieſer Rückſicht.

Iſt

Iſt es nun ſchon verboten ein Weſen in der ungehin-
dereen Erlangung dieſer Mittel zu ſtören, und von der
Theilnahme an denſelben auszuſchlieſen; ſo iſt es noch
weit mehr verboten, demſelben etwas von dem erlangten
zu nehmen. Denn dieſes wäre eine weit gröſere Beein-
trächtigung des Gleichgewichts, weil jedes Weſen über
den erlangten Gegenſtand ſeines Bedürfniſſes ein gröſeres
Recht hat, als da derſelbe noch nicht erlangt war. Denn
in dieſem Fall hat kein Weſen mehr Recht, ſich dieſen Ge-
genſtand eigen zu machen, als jedes andere, aber auch
nicht weniger. Das Recht aller auf Dinge dieſer Art iſt
gleich. In jenem Fall aber hat dasjenige Weſen, wel-
ches ſich etwas, wozu es, wie jedes andere, gleiches
Recht hatte, zueignet, über dieſes zugeeignete ein aus-
ſchlieſendes Recht. Ein Weſen alſo in Anſehung des er-
langten beeinträchtigen, iſt ein gröſerer Eingriff in ſeine Er-
haltung, als wenn es von der Theilnahme ausgeſchloſſen
wird. Dieſes iſt das Mehr, jenes das Weniger. Iſt
das letztere ſchon verboten, ſo iſts das erſtere noch weit
mehr. Es war daher nicht einmal nöthig, dieſes in dem
Geſetz ſelbſt auszudrücken.

Auf dieſe Art beſteht alſo das für vernünftige Weſen noth-
wendig verbindende Geſetz des Gleichgewichts aus vier in
jeder Betrachtung gleichen Theilen, als ſo vielen unter-
geordneten Geſetzen; von welchen zwey für alle Weſen,
als ſolche überhaupt gelten, die übrigen zwey aber nur
Weſen, welche zur Befriedigung ihres weſentlichen Be-
dürfniſſes äuſerliche Mittel nöthig haben, folglich auch
vernünftigen Weſen, vermöge der Natur ihrer ſpecifiſchen

Kraft.

Kraft, allein zukommen. Zwey davon betreffen die Thätigkeit der Kräfte eines jeden vernünftigen Weſens, blos als Weſen betrachtet, unmittelbar, zwey die Mittel ihrer Bedürfniſſe. Jedoch machen alle vier Geſetze nur ein einziges Geſetz aus, weil ſie alle nur einen einzigen Zweck, die Erhaltung des Gleichgewichts, und zwar nur des negativen, haben.

Der Inhalt dieſes Geſetzes kann demnach kein anderer als dieſer ſeyn: Beſtrebe dich das Gleichgewicht zwiſchen dir und andern Weſen deiner Gattung dadurch zu erhalten, daß du weder geſtatteſt, daß andere dich theils in der Thätigkeit deiner Kräfte, theils in der ungehinderten Erlangung und dem freyen Gebrauch der zur Befriedigung deiner Bedürfniſſe nöthigen Mittel ſtören und einſchränken; noch ſelbſt etwas unternehmeſt, wodurch andere durch dich in beyder Rückſicht geſtört und eingeſchränkt werden könnten. *)

Jedes

*) Die Erhaltung des Gleichwichts iſt, bey vorausgeſetzter Coexiſtenz vernünftiger Weſen, als nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns, einem jeden Weſen dieſer Gattung durch das höchſte Geſetz ſeiner Natur eben ſo nothwendig geboten, als ſein höchſter Zweck. Wird alſo das Gleichgewicht unterbrochen, und folglich ein Weſen in der Erhaltung ſeines Daſeyns beeinträchtiget; ſo iſt es durch das nothwendige Geſetz ſeiner Natur gezwungen, ſeine Thätigkeit dazu zu gebrauchen, das Hinderniß ſeiner Erhaltung, ſo lange und in ſoweit es Hinderniß iſt, zu bekämpfen, bis es aufhört dieſes zu ſeyn. Dieſer innere

Jedes vernünftige, folglich der Verbindlichkeit ſowohl, als des Rechts in der eigentlichen Bedeutung dieſer Worte fähige innere Zwang bekömmt, bey einem vernünftigen Weſen, welches fähig iſt, ſich das Geſetz ſeiner Natur mit Bewußtſeyn vorzuſtellen, und dieſer Vorſtellnng gemäß zu handeln, den Namen **Verbindlichkeit**, welche, weil ſie unnachlaßlich und nothwendig geboten iſt, **vollkommene Verbindlichkeit** iſt. Dieſer Verbindlichkeit muß, als nothwendiges Mittel ihrer Erfüllung, ein Recht von gleichem Umfange und von gleicher Qualität entſprechen, folglich ein **vollkommenes Recht**. Demnach hat jedes vernünftige Weſen mit der Verbindlichkeit und wegen derſelben ein vollkommenes Recht, ſein Kräfte darzu zu gebrauchen, alle und jede Hinderniſſe ſeiner Erhaltung ohne Ausnahme, folglich auch, wenn es ein vernünftiges Weſen ſeyn ſollte, in demſelben Grade zu entkräften, als es Hinderniß derſelben iſt, oder daſſelbe zu zwingen, das Gleichgewicht wieder herzuſtellen, oder nicht zu ſtören. Dieſes vollkommene Recht iſt alſo gleichbedeutend mit dem Zwangsrecht, erzeugt aus dem Verhältniß des negativen Gleichgewichts zwiſchen vernünftigen Weſen, als der nothwendigen Bedingung der Erhaltung, deſſen Geſetz folglich dem höchſten Naturgeſetz untergeordnet, und um deſſelben willen nothwendig iſt. Und auf dieſe Art hätten wir den wahren Grenzbeſtimmenden oberſten Grundſatz des Naturrechts, in ſofern nemlich unter dem Ausdruck, **Recht**, nicht jede Befugniſſe, ſondern nur das Befugniß, Gewalt gegen die Hinderniſſe der Erhaltung anzuwenden, verſtanden werden darf, gefunden. Die weitere Ausführung davon verſpare ich abſichtlich bis auf die Anwendung dieſer ganzen Deduktion, auf die wichtige Frage von den Rechten der Eltern über die Kinder. Hier war nichts weiter nöthig, als den Grundſatz anzugeben, aus welchem dieſe Frage beantwortet werden muß.

fähige Weſen iſt demnach gleich verbunden und berechtigt, das Gleichgewicht in dieſer Betrachtung zu erhalten; und zwar beydes wegen ſeiner eigenen Erhaltung, und aus keinem andern Grunde, weil das Geſetz des Gleichgewichts nur eine durch die Coexiſtenz vernünftiger Weſen nöthige Modification und nähere Beſtimmung des höchſten Naturgeſetzes für vernünftige Weſen iſt; wiewohl dieſes untergeordnete Geſetz des negativen Gleichgewichts das Verhältniß, welches zwiſchen vernünftigen Weſen, als ſolchen ſtatt findet, und worinne zugleich ein poſitives Gleichgewicht enthalten iſt, nicht ganz umfaßt und erſchöpft. Demohngeachtet hat dieſes Geſetz alle zu einem Geſetz überhaupt erforderlichen Eigenſchaften mit dem höchſten Geſetz gemein, weil es zu dem letztern die nothwendige, a priori erkannte Bedingung iſt. So wie nun die Erhaltung des negativen Gleichgewichts, dem höchſten Zweck eines jeden vernünftigen Weſens, als Bedingung; ſo iſt auch dieſes Geſetz dem höchſten, welches die Erhaltung des Daſeyns gebietet, ebenfalls als Bedingung deſſelben, untergeordnet.

Da nun aber ſogar rein vernünftige Weſen, vermöge ihrer Natur, zur Befriedigung ih er Bedürfniſſe Mittel auſer ihnen nöthig haben; ſo ſind ſie, da urſprünglich und vermöge des Begriffs eines Weſens überhaupt, der ihnen ebenfalls zukömmt, jedes für ſich allein den von dem Geſetz ſeiner Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen ſtrebt, in Anſehung der zu dieſem Zweck nöthigen Mittel, ſie mögen noch zu erlangen, oder erlangt ſeyn, heterogen: ob ſie gleich, als Weſen einer Gattung, weſentlich homogen

gen ſind. Da nun, wie oben erinnert worden, zwiſchen heterogenen Weſen, ſollten ſie auch nur, wie hier der Fall iſt, zufällig ſeyn, das Gleichgewicht nicht anders möglich iſt, als durch Vereinigung von beyden (denn was von dieſen gilt, gilt von allen) unter einem Dritten, welches beyden homogen iſt; ſo kann auch zwiſchen vernünftigen Weſen nur unter dieſer Bedingung das Gleichgewicht, ſo weit ſie nemlich heterogen ſind, möglich ſeyn. Dieſes Dritte aber beſteht, und kann im nichts anderm beſtehen, als in der Vereinigung des Willens von beyden in Abſicht auf den Gegenſtand ihres beyderſeitigen Wollens, in der weiteſten Bedeutung dieſer Worte.

Des achten Capitels zweyter Abſchnitt.

Von dem poſitiven Gleichgewicht zwiſchen vernünftigen Weſen.

Dieſe Vereinigung des Willens von beyden iſt, als einziges Mittel, das Gleichgewicht zu erhalten, ſchon da nöthig, wo der Gegenſtand des beyderſeitigen Begehrens durch die Kräfte eines jeden allein erlangt werden kann; und hier beſteht ſie in weiter nichts als in geſtatteter Theilnahme von beyden Seiten. Weit nöthiger aber iſt ſie da, wo dieſer Gegenſtand durch vereinigte Kräfte allein, oder doch beſſer, als auſerdem, erreicht

werden

werden kann. Hierzu reicht aber die Beobachtung des negativen Gleichgewichts, als welches nur in Unterlaſſen und Verhüten von beyden Seiten beſteht, nicht hin, ſondern es wird zu dieſer Abſicht noch überdieſes ein poſitives erfordert.

Und auf dieſe Art hätten wir denn den Zuſammenhang des negativen und poſitiven Gleichgewichts, welches zwiſchen vernünftigen Weſen ſtatt finden muß, wenigſtens zum Theil gefunden. Denn zwiſchen vernünftigen Weſen iſt, ſchon vermöge des Begriffs der Vernunft, ihrer ſpecifiſchen Kraft, der Fall, daß ihre Bedürfniſſe durch Vereinigung der Kräfte entweder allein, oder doch beſſer und zweckmäſiger befriedigt werden können, als wenn jedes für ſich und von den übrigen abgeſondert, nach dieſem Zweck und nur mit Beobachtung des negativen Gleichgewichts ſtrebt. *) Denn überhaupt iſt das gegenſeitige Einwirken homogener Weſen, unter der Bedingung des Gleichgewichts, weit entfernt, der zweckmäſigen Thätigkeit eines jeden Abbruch zu thun, vielmehr ein zweckmäſiges Mittel derſelben. Jedes Weſen hat an dem andern einen zweckmäſigen Gegenſtand ſeiner Thätigkeit, und verbunden mit andern, wirkt jedes zu ſeiner Erhaltung mehr, als auſer

*) Damit ich nicht in Anſehung des Ausdrucks, negatives Gleichgewicht, mißverſtanden werde, erkläre ich nochmals daß ich darunter dasjenige allein verſtehe, welches durch nichts weiter, als durch hindern und enthalten beobachtet; ſo wie unter dem poſitiven dasjenige, welches zugleich dadurch erhalten wird, daß man zum Beſten anderer etwas thue.

Digitized by Google

auser dieser Verbindung. Um dieses durch Anwendung auf vernünftige Wesen deutlicher zu machen, so ist die Wahrheit, der Gegenstand des Wollens in Absicht auf das Bedürfniß, sich mit Vorstellungen, der eigentlichen Nahrung der Vernunft in ihrer blos speculativen Thätigkeit, zu beschäftigen, gemeinschaftliches Eigenthum aller vernünftigen Wesen. Alle haben, sie zu suchen, gleiches Bedürfniß, gleiches Recht; sie mitzutheilen gleiches Bedürfniß, gleiche Pflicht.

Schon hieraus sieht man, daß vernünftige Wesen einander gegenseitig, als Mittel ihrer Erhaltung unentbehrlich sind. Ueberdieses ist die Wahrheit so beschaffen, daß sie mit vereinigten Kräften leichter, eher und gewisser gefunden wird, als von jedem, wenn es, abgesondert von aller Verbindung mit Wesen seiner Gattung, darnach forscht, ohne das Gefundene andern zur Prüfung mitzutheilen. Ein vernünftiges Wesen entdeckt durch sein Nachdenken über denselben Gegenstand dieses; ein anderes etwas anderes; sie theilen einander gegenseitig ihre gemachten Entdeckungen mit; jedes vergleicht das Resultat seines eigenen Nachdenkens mit dem des andern, und wird hierdurch in den Stand gesetzt, entweder das seinige zu berichtigen und näher zu bestimmen, oder aus der Vergleichung von beyden neue Wahrheiten abzuleiten. Auf diese Art kömmt jedes vernünftige Wesen auf Gedanken, auf die es entweder nicht so bald, oder nicht mit so vieler Gewißheit, vielleicht nicht auf dem rechten und nächsten Weg gekommen wäre.

Hierzu kömmt noch das beſondere Bedürfniß der Vernunft, von der Wahrheit deſſen, was ſie gefunden zu haben glaubt, nicht blos durch das innere Gefühl, ſondern auch zugleich durch das beyſtimmende Urtheil anderer Weſen derſelben Gattung über daſſelbe überzeugt zu werden. Denn es widerſpricht dem Begriff eines rein vernünftigen Weſens gar nicht, daß es, als ein Weſen von beſtimmten Kräften, bey ſeinem Nachdenken irren und die Wahrheit verfehlen kann; ſo daß es ihm folglich nothwendiges Bedürfniß iſt, von andern Weſen ſeiner Gattung zu erfahren, ob es richtig geurtheilt habe, oder nicht.

Geſetzt aber auch, ein vernünftiges Weſen wäre ſchon durch ſein eigenes Bewußtſeyn allein von der Wahrheit des gefundenen ſo vollkommen gewiß, daß ſeine Ueberzeugung davon durch das beyſtimmende Urtheil anderer vernünftiger Weſen ſchlechterdings nicht mehr erhöht und verſtärkt werden könnte; ſo muß es ihm demohngeachtet eine Freude ſeyn, von andern zu vernehmen, daß es die Wahrheit nicht verfehlt habe. Und dieſe Freude iſt auch bey der vollkommenſten Ueberzeugung immer noch weſentliches Bedürfniß; und jedes vernünftige Weſen hat ſchon deswegen, ohne alle weitere Abſicht, einen unwiderſtehlichen Trieb, ſich mitzutheilen.

Dieſer Trieb iſt zwar mit dem Bedürfniß der vernünftigen Natur, einen wohlthätigen Einfluß auf andere Weſen zu haben, und ſich um dieſelben verdient zu machen, nicht einerley, aber doch verwandt. Denn da vernünftige Weſen, dieſes Bedürfniß ausgenommen, ſonſt keins haben,

Digitized by Google

ben, als ihre Vernunft durch Forschen nach Wahrheit zu üben, so können sie sich auch um einander blos dadurch verdient machen, daß sie sich gegenseitig dieses Forschen nach Wahrheit durch Mittheilung dessen, was jedes durch sein eigenes Nachdenken gefunden hat, erleichtern. Hierdurch entsteht nun zwischen rein vernünftigen Wesen eine systematische Verbindung zu einem Reich der Wahrheit, d. i. ein Reich, dessen gemeinschaftlicher Zweck das Forschen nach Wahrheit mit vereinigten Kräften ist, so weit diese zu einem Zweck vereiniget werden können. Daß in diesem Reich das Gesetz des negativen Gleichgewichts sein vollkommenes Ansehen unverändert behalten müsse, versteht sich von selbst. Denn was schon aus der Coexistenz vernünftiger Wesen folgt, das wird bey der Verbindung derselben, weit entfernt, etwas von seiner Kraft zu verlieren, vielmehr dadurch noch fester. Denn die Beobachtung des negativen Gleichgewichts wird nun zugleich Bedingung des gemeinschaftlichen Zwecks, zu welchem sich vernünftige Wesen im Reich der Wahrheit vereinigt befinden. Wer in einem Reiche verbunden ist, zum Besten anderer etwas zu thun, der hat einen Grund mehr, warum er nichts thun darf, was der Erhaltung eines oder aller verbundenen zuwider seyn könnte *).

Freylich ist es in Ansehung vernünftiger Wesen, wie überhaupt, wahr, daß der Zweck eines jeden, sich in sei-

*) Diese Betrachtung sollte in allen Theilen der Staatsverwaltung wohl beherziget werden. Sie ist sogar der richtige Maasstab, nach welchen Projecte aller Art abgemessen werden müssen.

Digitized by Google

ner urſprünglichen Vollkommenheit durch Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu erhalten, durch nichts anders, als durch geſetzmäſſige Thätigkeit ſeiner eigenen Kräfte, folglich bey einem vernünftigen Weſen, nur durch eigenes Nachdenken, erreicht werden kann. Demohngeachtet aber können verbundene Weſen einen wohlthätigen Einfluß auf einander haben, als behülfliche Urſachen und Mittel zu dem Zweck, vorzüglich in Anſehung der Hinderniſſe, welche ſie einander gegenſeitig wegſchaffen helfen; unter vernünftigen Weſen z. B. durch Zurechtweiſung, Mittheilung, Abkürzung des etwa beſchwerlichen Nachdenkens über denſelben Gegenſtand, u. ſ. w.

Auf dieſe Art wird alſo das zweyte Bedürfniß vernünftiger Weſen durch gegenſeitige Mittheilung der gefundenen Wahrheit befriedigt: und man muß ſogar ſagen, daß es durch nichts auſerdem befriediget werden kann. Denn da vernünftige und ſinnliche Weſen ſo heterogen ſind daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, aus dem bloſen Begriff von beyden die Möglichkeit einer gleichgewichtsmäſſigen Verbindung derſelben auszumitteln; ſo iſt es eben ſo unmöglich zu beſtimmen, ob vernünftige Weſen auf ſinnliche einen wohlthätigen Einfluß haben können, weil eine Verbindung dieſer Art hierzu die nothwendige Bedingung iſt.

Hiermit wird aber nicht die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung wirklich geleugnet. Nur a priori iſt ſie nicht ausfündig zu machen. Und wäre es; ſo hätte ich zu meiner gegenwärtigen Abſicht nicht nöthig, das geringſte darüber zu ſagen.

So

So ſehr aber dieſes Bedürfniß der vernünftigen Natur, ſich um andere Weſen, vorzüglich ſeiner Gattung, weil ſie weſentlich homogen ſind, verdient zu machen, an ſich und unmittelbares Bedürfniß iſt; ſo beruht es doch zugleich, aber nur zum Theil, auf einem andern, zu dem es ſich folglich als Mittel verhält, und in ſoweit mit demſelben im untergeordneten Verhältniß ſteht. Denn ſo wie es möglich iſt, daß ein vernünftiges Weſen der Unterſtützung anderer Weſen ſeiner Gattung bedarf; eben ſo möglich iſt es, daß die letztern die Hülfe des erſtern bedürfen. Mithin haben alle und jede vernünftige Weſen ein Bedürfniß, von andern in Anſehung der wegzuſchaffenden Hinderniſſe ihrer Thätigkeit unterſtützt zu werden. Was in dieſer Betrachtung bey einem ſtatt findet, das gilt auch von den übrigen. Die Vernunft hat alſo bey allem, was ſie zum Beſten anderer Weſen unternimmt und thut, einen doppelten Zweck; nemlich den Zweck, ſich das Bewußtſeyn, ſich um andere verdient gemacht zu haben, zu erwerben; und dann, andere, deren Hülfe ſie bedarf oder bedürfen kann, geneigt zu machen, dieſe Hülfe zu leiſten. Dieſer letztere Zweck des vernünftigen Weſens, kann durch ſonſt nichts, das in ſeiner Gewalt wäre, erreicht werden, als dadurch, daß es bey jeder vorkommenden Gelegenheit zum Beſten anderer Weſen ſeiner Gattung thätig iſt.

In Anſehung dieſer beyden einander ſubordinirten *) Bedürfniſſe nun zeigt ſich die Vernunft in ihrer praktiſchen Thätigkeit.

*) Dieſes wünſchte ich, daß es ſo verſtanden würde. Das erſtere

Da nun dieſe Bedürfniſſe dem vernünftigen Weſen vermöge des Begriffs weſentlich ſind, und der Zweck, ſie zu befriedigen, aus dieſem Grunde nothwendiger Zweck iſt; ſo hat auch das Geſetz, welches die Erhaltung des poſitiven Gleichgewichts, als welches durch dieſe Bedürfniſſe nothwendig wird, gebietet, categoriſches Anſehen. Denn die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe iſt ein Theil von der nothwendigen Bedingung der Erhaltung des Daſeyns vernünftiger Weſen in ihrer urſprünglichen Würde, welche mit dieſer zugleich categoriſch geboten iſt.

Nach dieſer Vorbereitung ſind wir nun im Stande, den Inhalt des Imperativs für dieſes poſitive Gleichgewicht zwiſchen vernünftigen Weſen anzugeben. Er heißt: Beſtrebe dich, dich um anderer Wohl verdient zu machen, theils um des Bewußtſeyns willen, dieſes gethan zu haben, theils um andere geneigt zu machen, dir wieder zu dienen; oder, wenn man das Bedürfniß, ſich um andere verdient zu machen, Liebe nennen will. Liebe, um zu lieben, und von andern geliebt zu werden; oder wenn man unter dieſem Gleichgewicht ſelbſt gegenſeitige Liebe verſtehen will: Beſtrebe dich die

erſtere von dieſen beyden Bedürfniſſen iſt das vornehmſte, weil es ein weſentliches Bedürfniß iſt, in der ſtrengſten Bedeutung des Worts. In ſofern iſt ihm das letztere untergeordnet, weil es blos zufällig iſt. Weil dieſes aber doch möglich iſt, ſo iſt jenes zugleich Mittel darzu, und nur in ſofern dieſem ſubordinirt. Man wende dieſes z. B. auf die Freundſchaft an; und es wird deutlicher ſeyn.

Digitized by Google

die gegenseitige Liebe zwischen dir und andern Wesen deiner Gattung zu erhalten.

So wie in dem obersten Gesetz für vernünftige Wesen, ob es gleich nur positiv ausgedrückt war, das negative Gesetz, nichts zu thun, was mit der Erhaltung des Daseyns unverträglich ist, oder seyn könnte, enthalten ist, ohne ausdrücklich darinne zu stehen; so hat auch dieses Gesetz zugleich einen negativen Inhalt, welcher ebenfalls nicht ausgedrückt werden darf, weil er schon darinne liegt. Wenn das vernünftige Wesen, um sich in seiner ursprünglichen Würde zu behaupten, verbunden ist, alles zu thun, wodurch das Gleichgewicht der gegenseitigen Liebe erhalten werden kann; so ist es aus diesem Grunde noch weit mehr verpflichtet, nichts dagegen zu unternehmen. Hier ist weniger, dort mehr geboten.

Eben so wahr ist es, daß, wenn ein Wesen unter der obersten Einschränkung dieses Gesetzes des Gleichgewichts, andere Wesen seiner Gattung, als Mittel des ihm von dem Gesetz seiner Natur aufgegebenen Zwecks gebraucht, dieses nicht blos nach der allgemeinen Regel, von jedem Gegenstand des Bedürfnisses nur einen solchen Gebrauch zu machen, dessen derselbe fähig ist, damit er den größtmöglichsten Nutzen gewähre, sondern auch zugleich und vorzüglich in Gemäßheit mit dem Gesetz des negativen Gleichgewichts geschehen müsse: weil demselben eine größere Verbindlichkeit zu Grunde liegt, als dem des positiven; indem mit der Vernachlässigung von diesem die Erhaltung doch zum Theil, obgleich nicht vollkommen, von

jenem aber, gar nicht beſtehen kann. Dies iſt es, was Kant in der zweyten Formel ſeines Sittengeſetzes meynt, wenn er will, daß man den andern nie blos als Mittel, ſondern zugleich als Zweck gebrauchen ſolle. Eigentlich zu reden, kann man andere nur als Mittel zu dem geſetzmäßigen Zweck ſeiner Natur gebrauchen. Dieſer Gebrauch deſſelben aber, als Mittel, muß durch die Betrachtung, daß der andere ſich als Zweck an ſich ſelbſt anzuſehen, und mich, als Hinderniß ſeiner Erhaltung, es koſte, was es wolle, zu unterdrücken, oder in die Grenzen des Gleichgewichts zurückzubringen, berechtigt iſt, ſobald ich von ihm zu meinem Beſten einen ſolchen Gebrauch machen wollte, der dem nothwendigen Zweck ſeiner eigenen Erhaltung nicht gemäß, oder gar widerſprechend wäre, eingeſchränkt werden; damit das Gleichgewicht, als die bey gegebener Coexiſtenz vernünftiger Weſen für jedes nothwendige Bedingung ſeiner Erhaltung, nicht leide. Schon hieraus ſieht man, daß Kants Imperativ nur der des Gleichgewichts ſey, welches weiter hin noch deutlicher werden wird.

Des achten Capitels dritter Abschnitt.

Von dem Unterschied beyder Arten des Gleichgewichts zwischen vernünftigen Wesen, oder des Naturrechts und der Politik.

Diese beyden zwischen vernünftigen Wesen stattfindenden Arten des Gleichgewichts, nebst den Gesetzen, welche die Erhaltung desselben gebieten, sind darinne unterschieden, daß das erstere blos negativ, das letztere positiv ist; jenes folglich in Abhalten und Enthalten, dieses in Thun zum Besten anderer besteht. Verfolgt man diesen Unterschied weiter, so wird man in Stand gesetzt, die Pflichten, welche aus beyden fliessen, mit genauer Bestimmung ihrer Grenzen anzugeben. So viel ist schon an sich gewiß, daß die Nothwendigkeit, denselben Genüge zu thun, nicht von gleichem Umfang seyn kann. Sieht man die hier angeführten Worte an, welche den Unterschied zwischen beyden bezeichnen, so wird man finden, daß die Frage von dem Unterschied der Pflichten und der Rechte gegen andere, als Mittel zu jenen, einerley sey mit der Frage: ob in beyden Arten von Pflichten, das Wort, Abhalten, welches als Recht betrachtet, die Befugniß, Gewalt zu gebrauchen, ausdrückt, Platz haben könne? oder ob beydes vollkommene Pflichten sind?

Das Wort, vollkommene Pflicht, hat einen doppelten Begriff, wovon der eine unmittelbar und allein aus dem Imperativ, welcher die Erhaltung des Daſeyns, der andere aus dieſem nur mittelbar, zugleich aber und zunächſt aus dem Geſetz des negativen Gleichgewichts abgeleitet werden muß. Die Geſetzeskraft jenes Imperativs iſt blos und allein auf die Natur der Kräfte des Weſens, dem er gebietet; dieſes zugleich auf die Natur der Kräfte anderer verbundener Weſen gegründet. Daß aus beyden Imperativen vollkommene Pflichten ſich erzeugen, iſt kein Zweifel; aber nur in ſofern beyde categoriſch gebieten. Daß aber dieſe Pflichten nicht in gleichen Umfange vollkommen ſeyn können, dies iſt aus dem Verhältniß der Imperativen klar. Der letztere enthält zugleich den erſtern, weil er die nothwendige Bedingung deſſelben bey gegebener Coexiſtenz vernünftiger Weſen iſt; nicht dieſer jenen, weil er nur dann allein gilt, wenn ein Weſen auſer aller Verbindung mit andern Weſen betrachtet wird. Sie verhalten ſich alſo wie Art und Gattung. In dieſer iſt mehr enthalten als in jener. Dieſes Mehr kann in nichts beſtehen, als in dem verſchiedenen Umfang der Verbindlichkeit, welche aus jedem von beyden Imperativen entſteht. Da Pflicht nichts anders iſt, als Verbindlichkeit, in ſofern dieſelbe von einem vernünftigen Weſen, als ſolche, mit Bewußtſeyn gedacht und erkannt wird, ſo iſt die Verbindlichkeit (denn das, wodurch ſie Pflicht wird, kann hier füglich aus der Acht gelaſſen werden) in beyden Arten von Pflichten nicht gleich in Anſehung des Umfangs. Nennt man nun vollkommene Pflichten diejenigen, deren Verbindlichkeit blos in der Natur des Weſens, dem das

Geſetz

Geſetz dieſelbe aufgiebt, gegründet iſt; ſo ſind alle Pflichten ohne Ausnahme vollkommen. Nennt man aber vollkommene Pflichten diejenigen, deren Verbindlichkeit zugleich in der Natur anderer Weſen ihren nothwendigen Grund hat; ſo ſind nur die Pflichten welche das Geſetz des negativen Gleichgewichts gebietet, allein vollkommen, und die aus dem Geſetz der Erhaltung des Daſeyns überhaupt und allein abgeleiteten heiſen unvollkommene, weil ſie nicht zugleich durch jenes Geſetz geboten werden. Der Unterſcheidungsgrund liegt alſo in dem Urſprung der Verbindlichkeit, oder in der von andern Weſen herkommenden Nothwendigkeit, dem Geſetz gemäß zu handeln. Findet dieſe Nothwendigkeit ſtatt, ſo iſt die Pflicht vollkommen; wo nicht, unvollkommen. Will man die aus der Natur anderer Weſen zugleich entſpringende nothwendige Verbindlichkeit eine äuſerliche, und innerliche diejenige nennen, welche aus der Natur des verpflichteten Weſens ſelbſt und allein entſteht; ſo ſind beyde Arten von Pflichten ſo unterſchieden, daß bey den vollkommenen äuſerliche und innerliche Verbindlichkeit zugleich, bey den unvollkommenen aber nur innerliche zu Grunde liegt. Der Unterſchied beſteht alſo in der äuſerlichen Verbindlichkeit, welche der einen Claſſe von Pflichten zukömmt, der andern nicht.

Man vergleiche das Geſetz des Gleichgewichts mit dem Geſetz der Erhaltung; und es wird ſich finden, daß vollkommene Pflichten diejenigen ſind, wo die gegründete Furcht, das Gleichgewicht zu ſtören, und mit andern verbundenen Weſen in einen der Erhaltung des Daſeyns gefähr-

fährlichen Streit zu gerathen, antreibt, dieſelben zu erfüllen, unvollkommene aber, wo dieſe Furcht nicht ſtatt findet.

Weit entfernt aber, daß die bey dieſer Eintheilung ſo genannten unvollkommenen Pflichten weniger Würde haben ſollten, als die vollkommenen, ſo haben ſie noch weit mehr, da die letztern allererſt und allein durch dieſelben ſtatt finden, und wegen derſelben geboten ſind. Denn das negative Gleichgewicht, die Quelle der vollkommenen Pflichten, iſt nur eine negative Bedingung der Erhaltung des Daſeyns, ſo daß das Geſetz deſſelben dem Geſetz der Erhaltung untergeordnet iſt.

Nun entſteht die Frage: ob die aus dem Geſetz des poſitiven Gleichgewichts entſpringenden Pflichten vollkommen ſind, in der angegebenen zweyten Bedeutung des Worts? denn in der erſten ſind ſie es, weil ſie durch das höchſte Geſetz geboten ſind. Sie ſind aber nicht zugleich durch das Naturgeſetz anderer Weſen vorgeſchrieben, folglich ſind ſie es nicht. Sie haben blos innerliche Verbindlichkeit. Dieſes Gleichgewicht iſt mit der gegenſeitigen Liebe von gleicher Bedeutung; und ſchon hieraus iſt klar, daß die Erhaltung deſſelben durch kein eigentliches Zwangsgeſetz geboten ſeyn kann. Jedoch; hier iſt der Beweis.

Jedem Weſen iſt durch das Geſetz ſeiner eigenen Natur nichts geboten, als die Erhaltung ſeines Daſeyns. Dieſes Geſetz iſt das höchſte Naturgeſetz, welches für ein vernünftiges Weſen verbindend ſeyn kann. Demſelben

ſind

ſind die Geſetze des Gleichgewichts ſo untergeordnet, daß ſie nur von ihm allein ihr categoriſches Anſehen hernehmen müſſen. Daraus folgt, daß kein Weſen berechtigt iſt, das andere zu zwingen, etwas zu der Erhaltung ſeines Daſeyns beyzutragen. Thäte es dieſes, ſo würde es das Gleichgewicht unterbrechen, deſſen Erhaltung ihm wegen der Erhaltung ſeines Daſeyns geboten iſt, und auf dieſe Art dem höchſten Geſetz ſeiner Natur zuwider handeln. Das zu Erhaltung des Daſeyns einem jeden Weſen nöthige Gleichgewicht nicht zu ſtören, darf daher keines etwas thun, was demſelben zuwider wäre, keinen Eingriff in die Rechte anderer Weſen. Alles alſo, was ein Weſen dem Geſetz des negativen Gleichgewichts, welches allein äuſerlichen Zwang bey ſich führt, gemäß thun muß, beſteht in nichts weiter, als in Enthalten, in Nichtthun. Folglich ſind alle Pflichten, welche hieraus entſtehen, nur negativ. Daß dieſes allgemein ſey, und von allen Pflichten dieſer Claſſe ohne Ausnahme gelte, werde ich im zweyten Theil auszuführen Gelegenheit haben. Demnach ſind die Pflichten, welche das Geſetz des poſitiven Gleichgewichts gebietet nur unvollkommen, und das Geſetz ſelbſt iſt kein Zwangsgeſetz.

Den Inbegriff dieſer Pflichten, ſie mögen nun aus dem Bedürfniß zu lieben, oder wieder geliebt zu werden, entſtehen, kann man füglich mit dem Ausdruck, Politik, bezeichnen, oder wenigſtens den letztern Theil davon; um dieſem Wort doch einmal eine edlere Bedeutung unterzulegen, nachdem es ſo oft gemißbraucht worden iſt. Dabey iſt es nicht unerlaubt, einen Theil der Pflichten, wel-

welche das Geſetz des negativen Gleichgewichts befiehlt, und welche blos in Verhüten beſtehen, in ſofern dieſes ohne äuſerliche Gewalt geſchehen kann, in die Grenzen der Politik zu ziehen, um den Begriff davon vollſtändiger zu machen.

Auf dieſe Art hätten wir denn a priori den Unterſchied zwiſchen dem Naturrecht und der Politik gefunden, und die Grenzen von zwey Theilen der geſammten Moral genau beſtimmt; der Politik nemlich, durch das Geſetz des poſitiven, des Naturrechts, durch das des negativen Gleichgewichts.

Welche Pflichten nun noch auſer dieſen ſtatt haben, ohne aus dem Geſetz des Gleichgewichts überhaupt entſtanden zu ſeyn, werden unter dem Namen der Ethick zuſammen begriffen, und betreffen die in ſich ſelbſt gekehrte und allein und unmittelbar auf die Erhaltung des Daſeyns, oder, welches bey vernünftigen Weſen daſſelbe iſt, auf die Behauptung ihrer urſprünglichen Würde gerichtete Thätigkeit.

Für die Ethick iſt kein beſonderer von dem höchſten Geſetz durch irgend etwas unterſchiedener Grundſatz vorhanden, ſondern die in derſelben begriffenen Pflichten werden aus dieſem höchſten Princip der Handlungen vernünftiger Weſen ſelbſt unmittelbar abgeleitet, wenn zuvor alles, was aus dem Verhältniß vernünftiger Weſen ſich erzeugt, davon abgeſondert iſt. Es giebt zwar in Anſehung vernünftiger Weſen mit ungleichen Kräften ebenfalls ein Gleichgewicht,

wicht, welches beobachtet werden muß, und welches man das innerliche nennen könnte, so daß das Gesetz desselben so ausgedrückt werden müßte: Bestrebe dich das Gleichgewicht deiner Kräfte zu erhalten. Allein dieser Imperativ ist keine Modification des höchsten Gesetzes der menschlichen Handlungen, für welche er allein gelten könnte, weil der Mensch ein Wesen dieser Art ist. Und es ist nicht einmal nöthig, den Inhalt desselben besonders anzugeben, weil in dem obersten Princip der menschlichen Handlungen selbst darauf Rücksicht genommen worden ist. Denn in demselben ist verhältnißmäßige Befriedigung der Bedürfnisse geboten. Setzt man dafür den gleichbedeutenden Ausdruck, gleichgewichtsmäßig, so wird das Gesetz dadurch zwar etwas deutlicher, aber ohne alle Veränderung des Inhalts. Indessen kann man sich in Ansehung der Collisionsfälle, sie mögen das Gesetz des äußerlichen Gleichgewichts zugleich betreffen, oder nicht, aus dem erstern Ausdruck besser unterrichten; und aus diesem Grunde habe ich denselben vorgezogen.

Mehr kann ich hier über die Ethick nicht sagen, weil sie zu meiner gegenwärtigen Absicht nicht gehört. Ich führe dieses blos in der Absicht an, um alle drey Theile der Moral mit ihren obersten Grundsätzen vollständig angegeben zu haben. Daß aber in der Ausübung nebst dem Hauptgrundsatz die beyden Gesetze des Gleichgewichts, wodurch jener nur modificirt wird, zugleich beobachtet werden müssen; dies versteht sich von selbst, weil sie im Grunde nur ein einziges Gesetz ausmachen können, nemlich das Naturgesetz eines einzigen Wesens, in Hinsicht auf alle

Ver-

Verhältniſſe, in welchen daſſelbe ſich befinden kann. Nur des Vortrags und der nöthigen Deutlichkeit wegen war es nöthig, dieſe Grundſätze abgeſondert aufzuſtellen.

Und hier zeigt ſich nun ſowohl in Anſehung des poſitiven, als des negativen Gleichgewichts, die Kraft und die Wahrheit des Kantiſchen Imperativs; aber jetzt nicht mehr ohne einem zureichenden Grund. Nun iſt derſelbe eben ſowohl an etwas befeſtiget, als das Gleichgewicht. Ich werde aber, ehe ich mich noch darauf einlaſſen kann, zuvor zeigen, welchen Abänderungen das Geſetz des Gleichgewichts, auf das Verhältniß zwiſchen Menſchen angewandt, unterworfen ſeyn kann.

Neuntes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Menſchen.

Es wäre vielleicht nicht einmal nöthig, anzumerken, daß, ſo wie oben das Geſetz der Erhaltung, alſo auch das des zweyfachen Gleichgewichts, auf den Menſchen angewandt, aus dem ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchen von rein vernünftigen Weſen näher beſtimmt werden muſſe.

Dieſes Geſetz iſt in Anſehung des Menſchen nicht allein deswegen von einem reichern Inhalt, weil es für eine be-

beſondere Gattung von vernünftigen Weſen gilt, ſondern auch deswegen, weil man durch daſſelbe im Stand geſetzt wird und werden muß, mit vollkommener Gewißheit zu beſtimmen, in welchen Fällen (eine beſondere Art von Colliſionsfällen) man wegen eines erhabenern Bedürfniſſes etwas von ſeinem ſtrengen Recht nachzulaſſen verpflichtet iſt.

Alles nun, was in Anſehung des Gleichgewichts zwiſchen rein vernünftigen Weſen bisher ausgeführt worden iſt, leidet in Anſehung des Menſchen nicht die geringſte Verminderung. Vielmehr bekömmt es einen beträchtlichen Zuſatz aus dem ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchen von jenen. Denn ſo wie ſich der Menſch zu rein vernünftigen Weſen verhält, wie die Gattung zur Art, ſo müſſen ſich auch die Geſetze des Gleichgewichts für beyde Gattungen von Weſen eben ſo verhalten. Iſt in der Gattung mehr enthalten, als in der Art, ſo muß auch das Geſetz für jene mehr in ſich begreifen, als das für dieſe.

Anlangend nun das Geſetz des negativen Gleichgewichts mit ſeinen vier Theilen; ſo muß daſſelbe zwar vorzüglich und zunächſt in Anſehung des edlern Theils des Menſchen, der vernünftigen Natur in demſelben, zugleich aber auch und eben ſo nothwendig in Anſehung der ſinnlichen Kräfte ſowohl, als der thieriſchen Bedürfniſſe deſſelben beobachtet werden. Wegen der genauen Verbindung der ſinnlichen Natur des Menſchen mit der vernünftigen zu einem Weſen leidet durch jede Einſchränkung irgend einer Kraft, durch jede Beeinträchtigung irgend ei-

nes Bedürfnisses des Menschen in Ansehung der zur Befriedigung desselben nöthigen Mittel, der ganze Mensch. Jede Einschränkung also, welche über die Grenzen dieses Gleichgewichts hinausgeht, muß vermieden, und wenn sie da ist, als ein der Erhaltung des menschlichen Daseyns nachtheiliges Hinderniß, weggeschaft werden. Dies bedarf keiner weitern Bestimmung.

Aber schon hier zeigt sich eine, wiewohl blos innerliche, Verpflichtung, manche Einschränkungen und Beeinträchtigungen zu ertragen, um nicht durch das Bestreben, dieselben von sich zu entfernen, der Erhaltung des Daseyns, vorzüglich in der Würde eines vernünftigen Wesens, mehr zu schaden, als derselben die Einschränkung, die man wegschaffen will, wirklich schadet. Das Nachgeben von seinem strengen Recht (denn davon ist hier eigentlich die Rede) muß also schon in der gegenwärtigen Betrachtung, nach der Rangordnung der Bedürfnisse abgemessen werden. Dieser zufolge kann in Ansehung einer die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse betreffenden Einschränkung kein Nachgeben statt haben. Denn das Nachgeben und Dulden der Einschränkungen ist ebenfalls nur und allein wegen des Hauptzwecks, der Erhaltung des Daseyns, geboten. Wo dieses unmittelbar und unvermeidlich in Gefahr kömmt, da muß nicht nur alles Nachgeben wegfallen, sondern sogar alles, selbst die Störung des Gleichgewichts, als das kleinere oder höchstens gleiche Uebel, gewagt werden, um nur, wo möglich, der augenscheinlichen Lebensgefahr zu entgehen; da die Erhaltung des Lebens durch das höchste Gesetz der menschlichen Natur,

wel-

welchem, wenn es nicht anders möglich ist, selbst mit Vernachlässigung aller übrigen untergeordneten Gesetze, gehorcht werden muß, geboten ist.

Gleichgewichtswidrige Einschränkungen sowohl in Ansehung der Kräfte, als der Bedürfnisse der vernunftigen Natur des Menschen dürfen und müssen nur dann geduldet werden, wenn man sich durch das Bestreben, dieselben von sich zu entfernen, irgend einer Gefahr in Ansehung der unentbehrlichen Lebensbedürfnisse aussetzen würde, oder könnte. Und dieses nicht blos deswegen, weil das Gesetz, welches die Befriedigung der Bedürfnisse der Vernunft gebietet, dem Gesetz der Erhaltung des Lebens untergeordnet ist, so daß es in Fällen, wo es nicht möglich ist, beyden Gesetzen zu gehorchen, einstweilen und so lange diese Collision dauert, damit dem höhern Gesetz Genüge geschehe, aus den Augen gesetzt werden muß; sondern auch deswegen, weil die vernünftige Natur durch nichts so sehr eingeschränkt werden kann, daß sie in Gefahr wäre, in gänzliche Unthätigkeit herabzusinken, und aufzuhören, vernünftiges Wesen zu seyn. Wird sie schon ganz gehindert ihre Thätigkeit auser sich zu zeigen, (und dies ist die größte Einschränkung, welche in dieser Betrachtung statt finden kann) so kann sie doch schlechterdings nicht gehindert werden, in sich selbst gekehrt thätig zu seyn. Und dieses nicht allein in ihrer speculativen, sondern auch in der praktischen Thätigkeit. Auch bey der größtmöglichsten gleichgewichtswidrigen Einschränkung kann sie sich dennoch sowohl mit Nachdenken über wichtige Gegenstände, als mit Selbstbeschauung beschäftigen. Und in

praktischer Hinsicht kann sie, sollte auch alle Gelegenheit, wohlzuthun, so unwahrscheinlich die Möglichkeit hiervon ist, abgeschnitten seyn, ihre Würde dadurch behaupten, daß sie die gegenwärtige Einschränkung ihrer Thätigkeit mit männlicher Standhaftigkeit aus Pflicht, d. i. blos aus der Absicht, dem Gesetz nicht entgegen zu handeln, und aus reiner Achtung für dasselbe erträgt, und das um so mehr, je gröser das Leiden ist, das sie zu ertragen hat. Zugleich macht sie sich durch diese Standhaftigkeit im Leiden aus reiner Achtung fürs Gesetz, wo nicht mehr, doch gewiß eben so sehr um andere verdient, indem sie ihnen das Beyspiel einer erhabenen, reinen Tugend giebt, welche selbst durch das größte Leiden nicht erschüttert und dahin gebracht werden kann, der Achtung für das Gesetz und der Würde der Vernunft das geringste zu vergeben. Hierdurch sowohl als durch das Bewußtseyn, recht und pflichtmäßig gehandelt zu haben, wird der Kampf mit dem Uebel, je heftiger er ist, desto mehr versüßt und erleichtert.

Allein dieses Nachgeben, dieses Dulden der Einschränkungen ist nur, um dieses nochmals zu erinnern, durch das Gesetz der eigenen Natur eines jeden Wesens allein geboten. Der Mensch ist um sein selbst willen, und aus keinen andern Grund, verbunden, bey allem, was ein untergeordnetes Gesetz befiehlt, oder erlaubt, zu untersuchen, wie weit sich die Vollmacht dieses Gesetzes, die es von dem nächst höhern, so wie dieses von dem höchsten bekommen hat, erstrecke; ob durch Beobachtung des niedern Gesetzes dem höhern entgegen gehandelt werden könnte,

könnte, oder nicht. Andere Menſchen aber können von ihm mit vollkommenem Recht nichts weiter fordern, als daß er nichts zum Nachtheil des negativen Gleichgewichts unternehme. Das nemliche iſt er eben ſo ſehr zu fordern berechtigt, ſo daß, wenn er beleidigt wird, d. i. wenn andere in Abſicht auf ihn das Gleichgewicht unterbrechen und ſtören, er eben ſowohl berechtigt iſt, ſeine Kräfte gegen ſie anzuwenden, um ſie wieder in die Grenzen des Gleichgewichts zurückzubringen, als ſie es ſind, wenn er gleichgewichtswidrig handelt.

Einſchränkungen endlich, welche blos die entbehrlichen ſinnlichen Bedürfniſſe betreffen, müſſen erduldet werden, wenn man durch das Beſtreben, ſich davon zu befreyen, in Gefahr gerathen könnte, entweder in Anſehung der Bedürfniſſe der Vernunft, oder der unentbehrlichen ſinnlichen zu leiden; weil das Geſetz, welches die Befriedigung derſelben befiehlt, dieſes nur in ſoweit vermag, als es die höhern Geſetze erlauben, folglich nicht ſo viel verbindende Kraft hat, als dieſe, unter denen es ſteht.

Gebietet nun ſchon das höchſte Geſetz das Nachgeben da, wo eines von den beyden untergeordneten Geſetzen Gewalt zu brauchen, erlaubt, ſo verbietet es noch weit mehr ganz unbefugte Störung des Gleichgewichts, welche ſogar in den letztern Geſetzen verboten iſt. Jedoch dieſes nur nebenbey.

Bey dieſer Subordination des Geſetzes des negativen Gleichgewichts unter das höhere, und dieſes unter das höchſte, ſo wie der entbehrlichen ſinnlichen Bedürfniſſe

unter die der Vernunft, und dieſer unter die unentbehrlichen ſinnlichen zeigt ſich der Zuſammenhang des Nachgebens, welches in Anſehung des negativen und des poſitiven Gleichgewichts geboten wird. Da die Beobachtung des Geſetzes, welches das letztere befiehlt, die Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft unmittelbar betrifft, ſo erhellet hieraus, daß das Nachgeben, wovon bisher geſprochen wurde, zugleich durch das Geſetz des poſitiven Gleichgewichts geboten ſey.

In allen Fällen alſo, wo die Behauptung des ſtrengen Rechts, als welche das Geſetz des negativen Gleichgewichts theils befiehlt, theils erlaubt, dem Bedürfniß zu lieben, ſo wohl um zu lieben, als um wieder geliebt zu werden, mit einem Wort, der freundſchaftlichen Verbindung mit andern nachtheilig ſeyn würde; da muß man davon bald nachgeben, bald ganz ablaſſen. Dann auch hier zeigt ſich die Würde der Vernunft in einem vorzüglichen Glanz. Sie zu behaupten muß der Menſch nicht allein da von ſeinem Recht ablaſſen, wo es den unentbehrlichen Lebensbedürfniſſen unbeſchadet geſchehen kann, ſondern ſogar zum Beſten anderer thun, um ſich um dieſelben verdient zu machen. Man giebt nach aus Achtung fürs Geſetz, aus Pflicht, d. i. blos aus der Abſicht, ſeine urſprüngliche Würde durch Beobachtung des Geſetzes der Liebe, als ein vernünftiges Weſen, zu behaupten, und den edleren Bedürfniſſen der Vernunft nicht zu ſchaden; auch dann, wenn man ſein Recht, der Erhaltung des Lebens unbeſchadet, durchſetzen könnte, und um ſo mehr, je edler und dringender das Bedürfniß des andern iſt, an

wel-

welchen derselbe, wenn ich mein Recht gegen ihn durchsetzen wollte, leiden würde. Denn die Pflicht dieses negativen Wohlthuns, richtet sich eben so wohl, als die des positven, nach dem Verhältniß der Bedürfnisse desjenigen, um welchen man sich verdient machen will; wo es denn gar wohl kommen kann, daß man genöthiget ist, sein Recht gegen den andern, wenn Nachgeben einem seiner edlern Bedürfniß schädlich seyn könnte, aus Pflicht, d. i. in der Absicht, dem edlern Bedürfniß desselben nicht zu schaden, oder denselben abzuhalten, sich selbst diesfalls schädlich zu werden, durchzusetzen, d. i. aus Liebe strenge zu seyn.

Dieses mag in Ansehung des doppelten Gleichgewichts, welches zwischen Menschen, als vernünftigen Wesen statt findet, für jetzt genug seyn, weil bey der Betrachtung des Kantischen Imperativs auf welchen ich nun kommen muß, noch ausführlicher davon gesprochen werden wird.

Zehntes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Kantischen Imperativ.

Ich habe vorhin gesagt, daß der Kantische Imperativ, da das Sittengesetz doch schlechterdings einen festen und hinreichenden Grund in der menschlichen Natur haben muß, sein categorisches Ansehen nicht anders behaupten könne, als wenn er blos als das Gesetz des negativen sowohl, als des positiven Gleichgewichts angesehen wird. Und jetzt will ich es beweisen. Ich kann hierbey des Beweises, daß dieses Princip der Sittlichkeit, so wahr es ist, zu dem höchsten Gesetz nicht geeigenschaftet sey, überhoben seyn, da ich denselben bereits an mehreren Orten geführt, und an einem sogar gezeigt habe, daß Kant selbst, ohne es zu wollen, einen Zweck, welchen zu beurtheilen ein höheres Gesetz erfordert wird, zu Grunde legt. Die Nothwendigkeit dieses Zwecks ist aus der gegebenen Deduktion des Gesetzes, wie ich hoffe, hinlänglich klar.

Ich behaupte also, der Kantische Imperativ ist, als ein categorisch gebietendes Gesetz, nichts weiter, als das Gesetz des negativen sowohl, als des positiven Gleichgewichts. Dieses deutlich einzusehen, darf man nur die drey verschiedenen Formeln desselben, in ihrem Verhältniß, nebst dem, wie Kant sagt, durch allgemeine Beob-

achtung

achtung deſſelben möglichen Reich der Zwecke betrachten. Denn, um von dem letztern, weil es den beſten Aufſchluß über den Sinn des Imperativs ſelbſt giebt, anzufangen; ſo iſt ein Reich der Zwecke, nach Kants eigener Definition, eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen (folglich auch von Menſchen, auch in Anſehung ihrer Sinnlichkeit, weil doch bey dem Geſetz der menſchlichen Handlungen, durch deſſen Beobachtung derſelbe würdig iſt, ein Mitglied in dieſem Reich zu ſeyn, auf den ganzen Menſchen geſehen werden muß) durch gemeinſchaftliche Geſetze zu einem gemeinſchaftlichen (denn dies muß nothwendig hinzugeſetzt werden, weil ſonſt die Geſetze ſowohl, als das Reich ohne allen Begriff und nicht einmal gedenkbar ſind,) nicht blos negatigen, ſondern zugleich und hauptſächlich poſitiven Zweck. Ein Reich der Zwecke alſo iſt ein ſolches, wo jedes Mitglied einen eigenen Zweck hat, zu deſſen Erreichung es ſeinen Willen mit dem Willen der übrigen zu einem einzigen vereinigt.

Wir können die Frage von der Möglichkeit eines ſolchen Reichs, weil daran gar nicht gezweifelt werden kann, übergehen, und dafür die Frage unterſuchen: wodurch wird es nöthig? oder wodurch wird der Menſch genöthiget, ſich mit andern zu ſo einem Reich zu vereinigen, und ſogar ſich durch alle ſeine Handlungen zu beſtreben, ein ſolches Reich zu Stande zu bringen? Es iſt offenbar; durch nichts, als durch ſeine ſubjektiven Bedürfniſſe und Zwecke, welche er, mit andern zu einem Reich der Zwecke vereiniget, entweder allein, oder doch weit beſſer, als auſſer dieſer Verbindung erreichen kann. Dieſes ſagt ſelbſt

die zweyte Formel des Kantischen Imperativs aus, welche mit der ersten, wie Kant will, völlig einerley, die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ist. Diese subjektiven Zwecke nun, als Ursachen der Nothwendigkeit eines Reichs der Zwecke betrachtet, sind für jedes Mitglied des Reichs etwas höheres, als das Reich selbst; folglich auch das Gesetz, welches dieselben gebietet (denn ein solches muß gegeben werden, um die Rechtmäßigkeit derselben an sich mit vollkommener Gewißheit beurtheilen zu können) ein höheres Gesetz, als die Gesetze des Reichs, welche ihr unbedingt gebietendes Ansehen von jenem entlehnen müssen, und ihren zureichenden Grund in demselben haben. Folglich ist die Beobachtung des Gesetzes, dessen Beobachtung mich zu einem Mitglied im Reich der Zwecke fähig und würdig macht, blos ein subordinirtes Gesetz.

Hiermit ist aber diese Frage noch nicht erschöpft, sondern hierzu die Beantwortung einer andern Frage erforderlich; nemlich dieser: was ist der Grund davon, daß ich meine subjektiven Zwecke auser so einer Verbindung mit Wesen meiner Gattung, entweder gar nicht, oder nicht so gut erreichen kann, als in derselben? Offenbar die eigenen Bedürfnisse eines jeden, da die subjektiven Zwecke, weil sie auf etwas bestimmtes, zu erreichendes gehen, einen zureichenden Grund haben müssen, aus welchem sie entstehen; diese Bedürfnisse mögen nun ursprünglich oder zufällig statt finden, d. i. sie mögen sich schon und allein aus dem Begriff eines existirenden Wesens, z. B. des Menschen, oder aus einer weitern Voraussetzung, z. B.

der

der Coexiſtenz, ergeben; mit andern Worten, ſie mögen poſitiv oder negativ ſeyn.

Und ſo iſt es. Der Menſch bedarf, auch ohne alle Hinſicht auf ſeine ſinnliche Natur, und blos als vernünftiges Weſen, anderer Weſen ſeiner Gattung, als Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft. Der Zweck, dieſelben zu befriedigen, der wichtigſte Theil des ganzen von ſeiner eigenen Natur dem Menſchen aufgegebenen Zwecks, kann alſo auſer einer Verbindung des Menſchen mit Menſchen theils gar nicht, theils nicht ſo gut erreicht werden; das erſtere in Anſehung des Bedürfniſſes zu lieben, das letztere ſich mit Vorſtellungen zu beſchäftigen. Er bedarf demnach eine ſyſtematiſche Verbindung mit Weſen ſeiner Gattung, durch gemeinſchaftliche Geſetze, zu einem gemeinſchaftlichen Zweck, an deſſen Erreichung einem jeden von den verbundenen das allermeiſte, allen gleichviel gelegen iſt.

Hieraus ergiebt ſich ein hinreichender Grund, nicht nur davon, daß die Maxime, oder das ſubjektive Princip des Wollens ſo beſchaffen ſeyn muß, wie Kant (aber nur in dieſer Rückſicht) mit Recht will, nemlich nur ſo zu handeln, daß ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Naturgeſetz werden; ſondern auch davon, warum der Imperativ, formal, ſo ausgedrückt ſeyn muß, wie Kant denſelben angiebt. Denn mir, als vernünftiger Natur, liegt um mein ſelbſt willen das allermeiſte daran, daß ſowohl ich gegen andere, als andere gegen mich nach dieſem Grunde, und zwar darnach

allein

allein handeln; weil erſt alsdann, wenn alle zu einem Reich der Zwecke verbundene Mitglieder blos und allein aus dieſer Maxime gegen einander handeln, die vollkommenſte zweckmäſſigſte Befriedigung der Bedürfniſſe der Vernunft möglich iſt. Macht mich die Tauglichkeit meiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung würdig und fähig, ein geſetzgebendes Mitglied im Reich der Zwecke zu ſeyn, deſſen Geſetzen ich nur deswegen unterworfen bin, weil ich ſie ſelbſt gegeben habe, oder weil ich will, daß alle andere in Abſicht auf den gemeinſchaftlichen Zweck eben ſo, und aus derſelben Maxime handeln; ſo folgt nothwendig daß die Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung, oder die Idee eines geſetzgebenden Willens (welche eigentlich mehr als Idee iſt, wie unten gezeigt werden wird) nur für diejenigen Handlungen, welche einen Gegenſtand der allgemeinen Geſetzgebung ausmachen, d. i. welchen den gemeinſchaftlichen Zweck betreffen, hinreichend beſtimmender Grund des Wollens ſeyn könne. Was auf dieſen Zweck keine Beziehung hat, dafür hat man auf die Frage, warum muß ich dieſer Maxime gemäß und allein aus dieſer Maxime handeln? gar keine Antwort, wenn dieſes ſubjektive Princip, objektiv genommen, das höchſte Geſetz ſeyn ſoll. Und doch muß dieſe Frage ſchlechterdings beantwortet werden, wenn ich mich dieſem Princip gemäß zum Handeln beſtimmen ſoll. Ein Beweis, daß ein höheres Geſetz erforderlich iſt, aus welchem man eine befriedigende Antwort auf dieſe Frage hernehmen könne.

Es ſey, z. B. die Frage vom Selbſtmord. Wie kann ich aus dieſem Princip beweiſen, daß derſelbe der Vernunft widerſtreite und unrecht ſey? Was geht mich die allge-

allgemeine Geſetzgebung an, wenn ich nicht mehr bin, nicht mehr daran Antheil nehmen will? Denn nur ſo lang ich dieſes will, intereſſirt mich dieſelbe. Herr Kant antwortet; weil die alle Weſen verbindende Allgemeinheit des Geſetzes eine nothwendige Eigenſchaft deſſelben iſt. Allein dies iſt eben die Frage, worauf alles ankömmt. Dasjenige zu Grunde gelegt, was aus dem bloßen Begriff eines Weſens überhaupt, ohne alle weitere Vorausſetzung, folgt, ergiebt ſich zwar, daß das auf dieſem Wege, den man ſchlechterdings zuerſt betreten muß, wenn man, ohne zu irren, zu einer apodicktiſchen Gewißheit gelangen will; daß ſage ich das auf dieſem Wege gefundene Geſetz alle Weſen verbindet. Allein dieſe Allgemeinheit iſt, ohne weitere Vorausſetzung, keine nothwendige Eigenſchaft des Geſetzes, weil auf die Frage, warum muß es (in dieſer Bedeutung) allgemein ſeyn? nicht anders eine Antwort möglich iſt, als unter einer weitern Vorausſetzung, (auf die aber urſprünglich und zunächſt weder Rückſicht genommen werden kann, noch darf) entweder blos der Coexiſtenz, oder eines Reichs der Zwecke. Wenn ich abgeſondert von aller menſchlichen Geſellſchaft, an einem Ort eingeſchloſſen, allein leben muß, wie kann mich da dieſe Allgemeinheit nur im geringſten zum Handeln beſtimmen? Und doch muß auf dieſen Fall zuerſt geſehen werden, weil er die Grundlage von allen übrigen ausmacht, weil der Menſch, als ein Weſen, auf nichts als die Erhaltung ſeines Daſeyns bedacht ſeyn kann und darf.

Hieraus erhellet zur Gnüge, daß der Kantiſche Imperativ, nur als das Geſetz des poſitiven und negativen Gleichgewichts, ſeine categoriſche Würde behaupten könne.

Ich

Ich ſage auch des negativen, weil ohne daſſelbe das poſitive, ob dieſes gleich eigentlich das Weſen des gemeinſchäftlichen Zwecks im Reich der Zwecke ausmacht, gar nicht ſtatt finden könnte; ſo daß es alſo nothwendig in einem Princip, durch deſſen Befolgung ein Reich der Zwecke zu Stande kommen kann, mitbegriffen werden mußte. Und Kant ſelbſt giebt den Unterſchied zwiſchen beyden nicht undeutlich an. Denn er ſetzt, indem er ſein Sittengeſetz durch untergelegte Beyſpiele, die er darnach, ſoweit dieſes angieng, richtig entſcheidet, realiſirt, einen Unterſchied zwiſchen ſchuldigen (vollkommenen) und verdienſtlichen (unvollkommenen) Pflichten gegen andere feſt. Sein Beyſpiel von jenen iſt ein lügenhaftes Verſprechen; von dieſen, Mangel an thätiger Menſchenliebe.

Der Zweck eines jeden Menſchen, das negative Gleichgewicht zu erhalten, kann in einer ſyſtematiſchen Verbindung zwiſchen ihm und Weſen ſeiner Gattung beſſer erreicht werden, als auſerdem. Und die Erhaltung dieſes Gleichgewichts allein iſt in der zweyten Formel des Kantiſchen Imperativs geboten. Denn ich muß es geſtehen, daß dieſer Imperativ, ſo ausgedrückt: Handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern Menſchen, zugleich als Zweck, nie blos als Mittel gebraucheſt, weniger enthält, als die beyden übrigen Formeln. Denn erſtlich gehören die Worte, ſowohl in deiner Perſon, gar nicht darzu, wenn dieſe Formel, wie Kant ſelbſt ſagt, mit der erſten einerley ſeyn ſoll, weil in dieſer nur Handlungen geboten ſind, welche auf eine allgemeine Geſetzgebung

bung Beziehung haben, und die Allgemeinheit, wie ſchon errinnert worden, erſt unter der Vorausſetzung der Coexiſtenz vernünftiger Weſen, oder eines Reichs der Zwecke nothwendige Eigenſchaft des Geſetzes ſeyn kann. Ich könnte zwar die übrig bleibenden Worte, handle ſo, daß du die Menſchheit in der Perſon eines jeden andern Menſchen zugleich als Zweck, nie blos als Mittel gebraucheſt, ſo überſetzen: du ſollſt, wenn du andere Menſchen als Mittel zu deinen ſubjektiven Zwecken gebraucheſt, zugleich etwas für dieſelben thun, wodurch ihre ſubjektiven Zwecke befördert werden. Auf dieſe Art enthielte dieſe Formel nicht allein eine gröſere Deutlichkeit, als die erſte, ſondern auch gerade ſo viel. Allein Kant will dieſelbe nur als oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubjektiven Zwecke angeſehen wiſſen. Folglich hat dieſer Imperativ keinen andern Sinn, als: ich ſoll, wenn ich den andern als Mittel zu meinen ſubjektiven Zwecken gebrauche, denſelben nur ſo gebrauchen, daß ſeine eigenen ſubjektiven Zwecke dadurch nicht beeinträchtiget werden; oder, ich ſoll ihn als negativen Zweck, dem nicht zuwider gehandelt werden darf, gebrauchen. Und dies iſt gerade die genauſte Beſtimmung des Geſetzes für das negative Gleichgewicht.

Im Vorbeygehen muß ich bemerken, daß zu der Erhabenheit des Geſetzes auch die Geſetzmäſigkeit des Zwecks erfordert wird. Wenn nun hier von ſubjektiven Zwecken geſprochen wird, welche dieſer Formel des Imperativs in der That zu Grunde liegen; ſo braucht man ja noch

etwas

etwas höheres, wornach man die Rechtmäſſigkeit derſelben zu prüfen im Stande iſt. Denn oberſte einſchränkende Bedingung der ſubjektiven Zwecke iſt dieſer Imperativ auch in Anſehung der Worte, ſowohl in deiner Perſon, welche, wie gezeigt habe, eigentlich nicht darzu gehören können. Ich ſoll dieſen Worten zufolge, wenn ich mich ſelbſt als Mittel zu einem ſubjektiven Zweck gebrauche, ſo handeln, daß ich meinem Hauptzweck nicht ſchade. welches iſt denn nun dieſer Hauptzweck? Wodurch iſt er geboten? Iſts genug, nichts wider denſelben zu unternehmen? oder muß auch für ihn, etwas gethan, muß nicht alles in Hinſicht auf denſelben allein unternommen werden? Alle dieſe Fragen können und müſſen beantwortet werden, und ſind ganz natürlich. Wohin kömmt man aber durch dieſelben? Natürlich wohl auf ein Geſetz, welches dieſen Hauptzweck, dem nach dieſer Formel des Imperativs nicht entgegen gehandelt werden werden ſoll, gebietet, welchem folglich, als dem höchſten Geſetz, dieſer Imperativ untergeordnet iſt.

Ich glaube nun dargethan zu haben, daß der Kantiſche Imperativ, nur unter der Bedingung, als ein categoriſch gebietendes Geſetz gelten kann, daß er nichts weiter gebiete, als die Erhaltung des poſitiven ſowohl, als des negativen Gleichgewichts Aus dieſem Geſichtspunkte angeſehen, giebt er auch eine völlige befriedigende Antwort auf die Frage, warum ich, wenn auch auſer mir niemand aus Pflicht dieſem Geſetz gemäß handelte, demohngeachtet demſelben unnachlaßlich unterworfen bin? Die Antwort iſt, wegen des höchſten Princips der Sittlichkeit,

keit, welches mir die Erhaltung meines Daſeyns in der urſprünglichen Würde eines vernünftigen Weſens, mithin die Befriedigung der weſentlichen Bedürfniſſe der Vernunft mehr als der ſinnlichen, unter allen Umſtänden, in jeder Lage, in jedem Verhältniß, kurz, ohne alle Ausnahme, gebietet. Dieſes oberſten Zwecks meiner vernünftigen Natur wegen, muß ich das Geſetz des negativen Gleichgewichts beobachten, wenn auch jedermann dargegen handelte. Ich bin zwar berechtiget, meine Kräfte darzu anzuwenden, um es wieder herzuſtellen. Aber indem ich dieſes thue, muß ich es zugleich beobachten. Denn auch der Streit iſt, vermöge des Geſetzes meiner Natur, nicht geſetzlos. Denn erſtlich darf ich in der feindlichen Behandlung anderer nicht weiter gehen, als es die Abſicht, das Gleichgewicht wieder herzuſtellen, erlaubt, folglich nur ſo weit, als ſich die Beleidigung (ademtio) erſtreckt. Zweytens muß ich auch hier noch das Geſetz der Liebe beobachten, und alle Mittel, welche aus demſelben flieſen, eher gebrauchen, als Gewalt.

Eben ſo iſt es in Anſehung des poſitiven Gleichgewichts, Wenn auch niemand auſer mir blos aus Pflicht und Achtung für das Geſetz ſeiner Natur andere liebt, und ſich um dieſelben verdient zu machen beſtrebt; ſo iſt mir demohngeachtet der Zweck, die Bedürfniſſe meiner Vernunft zu befriedigen, unnachlaßlich geboten, weil und ſo lange ich ein vernünftiges Weſen bin. Ich bleibe alſo durch das oberſte Geſetz meiner Natur in jedem Verhältniß und ohne alle Ausnahme verbunden, aus Pflicht zu lieben, und mich um anderer Wohlfarth verdient zu ma-

chen; folglich auch noch alsdann, wenn ſie mich haſſen; damit ich meine Würde, als ein vernünftiges Weſen behaupte, die Umſtände mögen auch ſeyn, welche und wie ſie wollen. Und weit entfernt, daß die Tugend oder das reine, blos aus Pflicht entſprungene Beſtreben, blos die Würde der vernünftigen Natur zu behaupten, etwas von ihrer Erhabenheit dadurch verlieren ſollte, wenn alle andere Menſchen dem Geſetz der Liebe entgegen handeln; ſo zeigt ſie ſich vielmehr hier in ihrem erhabenſten Glanze. Ein Mann, welcher in der widrigſten Lage der Tugend dennoch getreu das Gleichgewicht der gegenſeitigen Liebe, ſo viel nur immer in ſeinem Vermögen iſt, wieder herzuſtellen bemüht iſt, macht ſich hierdurch mehr, als durch ſonſt etwas, um ſeine Zeitgenoſſen ſowohl, als um die Nachkommen verdient, indem er ihnen in ſich ein Muſter der reinſten, der erhabenſten Tugend, welche auf nichts hinſtrebt, als auf die Behauptung der Würde der Vernunft, aufſtellt und hinterläßt.

Eilftes Capitel.

Realisirung des Sittengesetzes durch Beyspiele von Pflichten.

Um nun mein oberstes Princip der Sittlichkeit sowohl, als die demselben untergeordneten Gesetze, durch welche jenes modificirt wird, zu realisiren, will ich nach dem, wie ich glaube, wahren Begriff der Pflicht, alles blos in der Absicht zu thun, um sich in der Würde eines vernünftigen Wesens zu erhalten, nach Kants Beyspiel, Beyspiele von Pflichten anführen, und dieselben nach diesem Grundsatz beurtheilen. Ich wähle hierzu absichtlich diejenigen, welche Kant selbst gebraucht hat, weil sie zugleich zur Bestätigung dessen, was ich gegen den Kantischen Imperativ vorgebracht habe, dienen. Denn mit Recht behauptet Kant, daß Beyspiele, weit entfernt, eine Quelle des praktischen Princips zu seyn, vielmehr nach dem, diesem Princip gemäß bestimmten Ideal der Tugend geprüft werden müssen. Das Ideal der Tugend selbst aber besteht in der von jedem andern Interesse gereinigten vollkommenen Behauptung der Würde der Menschheit, oder der vernünftigen Natur in dem Menschen.

Die Erhaltung des Lebens ist Pflicht. Denn sie ist gleichlautend, mit dem Zweck, welchen das höchste Gesetz der menschlichen Natur gebietet. Sie hat ihren

Werth nicht darinne, daß die Maxime, nach welcher man sein Leben aus Pflicht erhält, ein allgemeines Naturgesetz seyn kann; (denn dieses ist sie allerdings, nur darf die Moralität dieser Handlung darnach nicht beurtheilt werden. Der Grund, sie zu beurtheilen, ist das Gesetz, in soweit es dem handelnden Menschen unmittelbar gebietet, oder soweit sich die Zurechnung erstreckt.) sondern in der bewußten und allein zu Grunde liegenden Absicht, dem Gesetz zu gehorchen, und so die Würde der Vernunft zu behaupten. Zwar ist es wahr, daß die Natur, wenn sie den Selbstmord erlaubte, sich selbst widerspräche. Allein hier ist nicht die Frage von der Natur in der Bedeutung, wie Kant dieses Wort versteht, nemlich der Allgemeinheit des Gesetzes als einer Ursache, wornach Wirkungen überhaupt geschehen, sondern von der einem jeden Wesen eigenen Natur. Diese strebt auf die Erhaltung ihres Daseyns hin, und würde sich selbst widersprechen, wenn sie die Vertilgung desselben erlaubte, oder gar beabsichtigte: beydes zu können, dürfte ein Wesen, und könnte es nicht existiren. Denn es kämen in demselben Wesen zwey widersprechende Zwecke, folglich auch entgegengesetzte Kräfte und Tendenzen zusammen, von welchen die eine auf die Erhaltung, die andere auf die Vernichtung des Daseyns gerichtet wäre. Der Selbstmord ist auch nicht deswegen unerlaubt, weil ich mich, indem ich mich selbst tödte, blos als Mittel brauche; denn thue ich dieses, so muß ich auch einen Zweck haben, und dieser Zweck, weil er subjektiv ist, bin ich selbst; sondern weil der Zweck, den ich hierbey habe, dem höchsten Zweck meiner Natur geradezu entgegen ist: auch nicht deswegen,

weil

weil ich dieſes aus Selbſtliebe thue, um mich der Quaal der Leiden zu überheben; ſondern weil dieſe Liebe geſetzwidrig iſt. Es iſt ausgemacht gewiß, daß auch bey dem gröſten Uebel, und unter den härteſten Quaalen, die Lebenskraft, ſo lange der Menſch nur noch lebt, von dem Uebel, mit welchem ſie kämpft, noch nicht überwunden iſt. Denn iſt dieſes, ſo iſt der Tod ohnedies da. Berufs genug, auch jetzt noch dem Geſetz ſeiner Natur getreu, ſeiner Würde nichts zu vergeben. So lange man alſo nur noch lebt, ſollte es auch unter den elendeſten Umſtänden ſeyn, iſt man noch immer dem Geſetz der Natur unterworfen; und das um ſo mehr, da man ſich, je weniger man hat, deſtoweniger dieſes wenigen berauben darf. Ueberdieſes hat die Vernunft, je gröſer die Leiden ſind, deſtomehr Gelegenheit, aus Pflicht zu handeln, ſich in ihrer gröſten ſittlichen Erhabenheit zu zeigen, dadurch, daß ſie ſich auch durch das gröſte Leiden nicht dahin bringen läßt, unter oder wider ihre Würde zu handeln. Denn eben hier hat ſie die beſte Gelegenheit, ihre Herrſchaft über die Sinnlichkeit zu beweiſen, wenn dieſe auch unter den gröſten Schmerzen und Leiden dennoch der Vernunft gehorchen muß. Dazu kömmt noch, daß man unter ſolchen Umſtänden Gelegenheit hat, das edelſte Bedürfniß der Vernunft, mehr als auſerdem, zu befriedigen, das Bedürfniß, ſich um andere dadurch verdient zu machen, daß man ihnen durch ſtandhaftes und männliches Ertragen aller Leiden aus Pflicht und reiner Achtung fürs Geſetz das Beyſpiel der gröſten Erhabenheit und Stärke der Seele, welche nie den Schmerzen und dem Uebel weicht, aufſtellt und hinterläßt. Dieſes Bewußtſeyn, andern durch

Standhaftigkeit im Leiden nützlicher gewesen zu seyn, als durch jede verdienstliche Handlung, ist mehr werth, als alles, was man nur immer geniesen kann, und macht den gröβten Schmerz nicht nur erträglich, indem es die Kraft gegen denselben zu kämpfen, zugleich weckt und erhöht, sondern öfters sogar vergessen. Im Leiden zeigt sich demnach die Tugend einer starken, erhabenen Seele, je gröser jenes ist, in desto gröβern Glanz. Wenn sich dieses nun so verhält, so ist der Selbstmord unerlaubt, weil er unvernünftig, und dieses, weil er jenes ist.

Blos in Ansehung des letzten angeführten Punkts kann der Kantische Imperativ, folglich nicht an sich und ursprünglich, sondern blos wegen seines Verhältnisses zu dem von mir angegebenen höchsten Princip der menschlichen Handlungen, nach der ersten Formel, zur Entscheidung der Frage, ob der Selbstmord erlaubt sey, dienen. Denn das ganze Reich vernünftiger Wesen gewinnt durch Beyspiele einer so erhabenen Standhaftigkeit im Leiden, weil andere dadurch ermuntert werden, eben so zu handeln, und wegen der Glückseligkeit der Menschen, als vernünftiger Wesen, zu wünschen ist, daß alle so handelten. Er gilt aber blos deswegen, weil er eine Anwendung des Gesetzes, welches die Behauptung der Würde der Menschheit gebietet, auf die Verbindung der Menschen, als vernünftiger Wesen ist. Der standhafte Mann erhält also sein Leben aus Pflicht, oder blos aus der Absicht, dem Gesetz gemäß zu handeln; und das um so viel mehr, da er durch Selbstmord aus Feigheit und Schwäche der Seele andern ein böses Beyspiel geben würde, wodurch

durch ſie verleitet werden könnten, ebenfalls wider das Geſetz ihrer Natur zu handeln; zumal da böſe Beyſpiele mehr wirken, als gute, weil die Schwachheit der Seele, welche aus einem Uebergewicht der Sinnlichkeit entſteht, ihr Gebrechen gerne mit anderer Beyſpielen zuzudecken ſucht.

Dieſe letzte Bemerkung gilt auch in Anſehung der Wohlthätigkeit. Denn dieſe hat allerdings, in ſo fern ſie aus Achtung gegen das Geſetz entſpringt, auch dann moraliſchen Werth, wenn auch die Neigung damit zuſammenſtimmt; aber freylich nicht den groſen, welchen ſie hat, wenn entgegengeſetzte Neigungen bekämpft werden müſſen. Hier leidet der Kantiſche Grundſatz allerdings Anwendung. Denn eine Maxime, nicht wohlthätig zu ſeyn, wenn man anderer Hülfe und Wohlthaten entbehren kann, (wiewohl dieſer Fall nicht einmal gedenkbar iſt) iſt ganz und gar untauglich, ein Geſetz für verbundene vernünftige Weſen zu ſeyn. Aber weswegen? Weil dadurch dem höchſten Geſetz der menſchlichen Natur, welches die Befriedigung aller Bedürfniſſe, und die der vernünftigen Natur vor allen andern entbehrlichen befiehlt, entgegen gehandelt wird. Denn auf dieſe Art bliebe das Bedürfniß der Vernunft, zu lieben, blos um ſichs bewußt zu ſeyn, daß man ſich um anderer Wohl verdient gemacht habe, das edelſte unter allen, unbefriedigt. Dieſe Befriedigung aber iſt allein in einer Verbindung mit Weſen ſeiner Gattung möglich. Dies iſt der Grund, warum Kants Sittengeſetz für dieſen Fall ganz entſcheidet; aber ebenfalls nicht an ſich, ſondern wegen des höchſten Zwecks der menſchli-

chen Natur, welcher durch das von mir angegebene höchste Princip der Moral geboten ist.

Für sein Glück, oder für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse zu sorgen, ist Pflicht, weil es das Gesetz befiehlt. Diese Sorge aber hat keinen moralischen Werth, wenn man diesfalls nicht blos aus der Absicht, dem Gesetz zu gehorchen, und bey dieser Absicht, so, wie es das Gesetz will, handelt. Das Gesetz will, ich soll die Bedürfnisse verhältnißmäßig befriedigen: so daß, wenn es nicht in meiner Gewalt ist, allen Genüge zu thun, die weniger edlen bis dahin, wo die Grenzen des ganz unentbehrlichen anfangen, unbefriedigt bleiben müssen; daß folglich in so weit den Bedürfnissen der Vernunft alles übrige nachgesetzt werde. Kants Sittengesetz dient für diese Pflicht, in so fern eine Verbindung der Menschen dabey vorausgesetzt wird, allerdings zur Entscheidung. Denn in der Gesellschaft bin ich bey der Sorgfalt für mein Glück sowohl durch das Gesetz des negativen, als des positiven Gleichgewichts eingeschränkt. Ich darf dabey weder etwas gegen die Rechte anderer, noch gegen die Liebe unternehmen. In beyden Fällen würde ich der Vernunft entgegen handeln, und folglich unter der Würde eines vernünftigen Wesens, deren Behauptung ein stärkeres Gebot will, als dasjenige ist, welches die Sorge für mein Glück befiehlt, herabsinken. Aber auch hier ist das Kantische Gesetz nur eine Anwendung des Gesetzes der Erhaltung auf die Verbindung der Menschen in einem Reich der Zwecke, wo jedes Mitglied bey der Sorge für sein Glück genöthiget ist, eine andere Richtung, als auserdem,

zu

zu nehmen, um nichts zu thun, was dem gemeinſchaftlichen Zweck entgegen wäre. Eben dieſes befiehlt aber auch das Geſetz des Gleichgewichts. Folglich iſt der Kantiſche Imperativ mit demſelben von gleicher Kraft, von gleichem Inhalt, von gleichem Umfang.

Iſt es ferner erlaubt, etwas zu verſprechen in der Abſicht es nicht zu halten? In Anſehung der Entſcheidung iſt es ganz einerley, der andere mag mir wegen dieſes Verſprechens etwas von dem ſeinigen geben, oder nicht. Hier entſcheidet Kants Sittengeſetz nach der zweyten Formel ganz. Es iſt richtig, ich brauche hier einen andern blos als Mittel, ſeinen ſubjektiven Zwecken zuwider. Jemanden etwas verſprechen, heißt, (weil nach der Vernunft bey der Frage, was jemand als das ſeinige anzuſehen berechtigt iſt, die mit dem Verſprechen zugleich erfolgte Uebergabe etwas zufälliges iſt, worauf bey der Entſcheidung ſelbſt gar nichts ankömmt,) jemanden etwas ſo geben, daß er das Verſprochene von dem Augenblick des erhaltenen Verſprechens als ſein eigen anzuſehen vollkommen berechtiget iſt. Halte ich nun mein gegebenes Verſprechen nicht, ſo nehme ich ihm etwas von dem ſeinigen, wodurch er berechtigt wird, mich als Feind, oder als Hinderniß ſeiner Erhaltung anzuſehen und zu behandeln, und ſo das, mir zu der Erhaltung meines Daſeyns unentbehrliche, Gleichgewicht zwiſchen ihm und mir zu unterbrechen. Etwas alſo in der Abſicht verſprechen, das Verſprochene nicht zu leiſten, heißt nach einer Maxime handeln, die, wenn ſie allgemein befolgt würde, allgemeinen Krieg aller verbundenen erregen, das Gleichgewicht, die Bedin-

gung der Fortdauer des Daseyns für alle, ganz aufheben, und so dem Zweck der Natur, alle zu erhalten, geradezu entgegen wirken. Ich muß daher diese Maxime verwerfen aus Pflicht, d. i. aus der Absicht, dem Gesetz des Gleichgewichts und mittelbar meiner Erhaltung nicht entgegen zu handeln, und nichts versprechen, als was ich zu leisten Willens und im Stande bin. Die Erhaltung des Gleichgewichts ist aber nur als Bedingung der Fortdauer des Daseyns geboten; folglich ist das Gesetz desselben, folglich der Kantische Imperativ, nicht an sich, sondern wegen des höhern Gesetzes, welches die Erhaltung des Daseyns gebietet, verbindend. Ich soll nichts gegen das Gleichgewicht thun, um meiner Erhaltung nicht zu schaden.

Gesetzt aber es gäbe Fälle, wo man etwas in der Absicht, das Versprochene nicht zu leisten, ohne den geringsten Nachtheil, versprechen konnte, wiewohl so ein Fall fast ganz unmöglich ist; so giebt es doch noch gesetzmäßige Gründe genug, welche zugleich für den vorigen Fall gültig sind, kein lügenhaftes Versprechen zu thun. Das Gesetz, welches wegen des Bedürfnisses meiner Vernunft mir gebietet, mich um andere verdient zu machen, verbietet mir zugleich, denselben zu schaden. Die Strafe eines solchen Versprechens folgt der That unmittelbar nach, nemlich das Bewußtseyn, unter der Würde der Vernunft, pflichtwidrig, schlecht, schändlich gehandelt, ein böses Beyspiel gegeben zu haben, und Ursache zu seyn, daß andere ebenfalls lügenhaft versprechen; die Verachtung in welche man deswegen bey andern geräth, nicht einmal zu erwäh-

wähnen. Auch ſo ſtreitet ein lügenhaftes Verſprechen mit der nothwendigen Pflicht, ſich in der Würde eines vernünftigen Weſens zu erhalten. Wird alſo gleich das negative Gleichgewicht dadurch nicht geſtört, ſo leidet doch das poſitive dabey, welches jedem Menſchen, als vernünftigen Weſen eben ſo wichtig, und noch wichtiger ſeyn muß, als jenes, weil dadurch ein Bedürfniß der Vernunft befriedigt werden muß.

Talente, welche jemand in ſich findet, welche, gehörig ausgebildet, denſelben zu einem brauchbaren Mann machen, zu bilden, iſt Pflicht; theils unmittelbar durch das höchſte Geſetz ſeiner Natur ihm, als einem Weſen, welches noch nicht diejenige Vollkommenheit hat, die es vermöge ſeiner urſprünglichen Kräfte haben kann, theils durch das Geſetz des poſitiven Gleichgewichts gebotene Pflicht. Die Maxime alſo, ſich um die Ausbildung dieſer Talente nicht zu bekümmern, um den ſinnlichen Vergnügungen deſto ungehinderter nachhängen zu können, ſtreitet ganz mit der vernünftigen Natur des Menſchen, ſtreitet ganz mit dem Zweck verbundener Weſen, iſt ganz dem Geſetz des poſitiven Gleichgewichts, folglich auch dem Kantiſchen Imperativ, aber nur in der letztern Rückſicht, zuwider. Denn das Bedürfniß, wohlzuthun, will, daß jeder Menſch ſich auf geſetzmäſige Art in den Stand ſetze, andern dienen zu können. Dieſes vernachläſſigen, heißt unter ſeiner Würde handeln, die ſinnlichen Bedürfniſſe auf Koſten der edlern befriedigen. Handlungen dieſer Art ſind alſo mit dem Zweck des menſchlichen Daſeyns nicht allein nicht zuſammenſtimmend, ſondern ſie wi-

der-

derstreiten auch demselben ganz. Die Pflicht, sich zu vervollkommenen, wenn man noch nicht ist, was man seyn kann, oder seine Anlagen auszubilden, ist keine verdienstliche Pflicht gegen sich selbst, sondern, in der strengsten Bedeutung des Worts, nothwendige Pflicht; denn das Gesetz gebietet sie nothwendig.

Auf diese Art hätten wir denn den Grund von der Wahrheit sowohl als der zureichenden Gesetzeskraft des Kantischen Imperativs in dem untergeordneten Verhältniß desselben zu dem Gesetz der Erhaltung, wie dieses in Ansehung des Menschen, als eines sinnlich vernünftigen Wesens verstanden und ausgedrückt werden muß, gefunden. Nun hat es erst eine hinreichend antreibende Kraft für die Vernunft; wider deren Natur es ist, ohne zureichende Gründe sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Wir haben gesehen, daß dieses Princip nur da, als ein categorisches Gesetz, wahr seyn könne, wo die Allgemeinheit des Gesetzes für alle vernünftige Wesen nothwendige Eigenschaft desselben wurde, welches dieselbe nicht ursprünglich, und blos vermöge des Begrifs eines vernünftigen Wesens, in so fern es als existirend angenommen wird, sondern erst alsdann ist und seyn kann, wenn mehrere vernünftige Wesen in Verbindung mit einander vorausgesetzt werden; woraus moralische Verhältnisse mit Gesetzen für dieselben entstehen, bey welchen diese Allgemeinheit, als nothwendige Eigenschaft, angenommen werden muß.

Zwölf-

Zwölftes Capitel.

Apologie des Sittengeſetzes und von den Unterſchied der Imperativen.

Ich könnte nun dieſen Theil meiner Abhandlung beſchlieſſen, nachdem ich alles, was ich zum Beweis des Geſetzes der Erhaltung, und in Abſicht auf die Begründung des aus jenem Geſetz abgeleiteten höchſten Grundſatzes des Naturrechts meinem Zweck gemäß zu ſagen hatte, beygebracht zu haben glaube. Allein bevor ich zu dem zweyten Theil übergehe, iſt es nöthig, noch etwas über den Grund des Unterſchiedes zwiſchen categoriſchen und hypothetiſchen Imperativen, nebſt einigen andern Bemerkungen über gewiſſe Punkte der Kantiſchen Schrift, mit welcher ich es hier zu thun habe, in apologetiſcher Abſicht vorzutragen; damit nicht, wenn ich dieſes unterliefe, die Kraft meiner Beweiſe dadurch geſchwächt werde.

Ich habe bereits oben erklärt, und wiederhole es hier nochmals, daß Kant mit Recht fordert, daß das praktiſche Princip völlig a priori beſtimmt werden müſſe; nicht eben deswegen, weil man in der Erfahrung nichts als Selbſtliebe antrifft; denn die Sache genau erwogen läßt ſich apriori auch nichts anderes, ſondern daſſelbe nur berichtigter auffinden; (und was ſollte man auch ſonſt antreffen, was ſollte ſelbſt den edelſten Menſchen hinreichend beſtim-

bestimmen, alle seine Handlungen allein nach Kants Sittengesetz einzurichten, als der Gedanke, nur so zu handeln sey des Menschen würdig, nur so könne er seine Würde behaupten? Und dieses ist doch auch Selbstliebe, so gesetzmäßig sie immer seyn mag) sondern weil das Gesetz, als der Maasstab aller menschlichen Handlungen, die vollkommenste ausnahmlose Gewißheit und Nothwendigkeit enthalten muß, wenn die Tugend, darauf gebaut, nicht schwankend seyn soll; dieses kann aber Erfahrung nicht hergeben. Ich gebe gern zu, daß Glückseligkeit, (in der Bedeutung, in welcher Kant dieses Wort nimmt) als etwas unbestimmtes, untauglich sey, einen categorischen Imperativ herzugeben. Allein es ist hierbey zu bemerken, daß der Zweck eines jeden Gesetzes, folglich auch die Glückseligkeit, in der wahren Bedeutung, als Zweck des Sittengesetzes für Menschen, in Ansehung dessen, wie und wodurch dieselbe erreicht werden soll, etwas unbestimmtes sey und seyn müsse, indem es aus der Erfahrung erlernt werden muß. Sie ist also blos in sofern unbestimmt, als die Erreichung derselben durch den hypothetischen Imperativ nach Regeln vorgeschrieben; nicht aber in so fern sie von dem categorischen geboten wird. Es ist daher ein unrichtiger Schluß, allen Zweck aus dem Sittengesetz deswegen zu verweisen, weil, man mag die Glückseligkeit, oder sonst etwas dafür annehmen, das angenommene etwas unbestimmtes ist, in Ansehung der Art der möglichen Erreichung.

Dieses, und alles, was sich darauf bezieht gebe ich gern zu. Woher aber die Verschiedenheit zwischen dem Kan-

Kantiſchen und dem von mir angegebenen Imperativ, die ſo groß iſt, daß beyde einander gerade entgegen ſtehen, Kant dringt darauf, daß alles Interreſſe, aller Zweck, aller Antrieb beym Wollen aus Pflicht entfernt ſeyn müſſe; ich behaupte, daß ohne einen poſitiven Zweck ein Geſetz überhaupt nicht einmal möglich ſey. Kants Imperativ iſt blos formal, d. i. er drückt (wenigſtens war dies die ausdrückliche Abſicht) blos die Allgemeinheit des ſubjektiven Princips des Wollens aus; der meinige iſt zugleich und weſentlich material, und nur zufällig formal, ſo daß urſprünglich die Allgemeinheit für alle vernünftige Weſen zwar ſtatt findet, weil das Geſetz blos aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens abgeleitet wurde, ohne aber eine nothwendige Eigenſchaft des Geſetzes ſelbſt zu ſeyn; daß das von mir aufgeſtellte Princip der menſchlichen Handlungen, weil es den ganzen Menſchen umfaßt, mehr enthält, als der Kantiſche Imperativ; dies kömmt hier nicht einmal in Betrachtung, weil es keinen beſondern Widerſpruch mit demſelben enthält. Es wird daher nöthig ſeyn, noch manches in apologetiſcher Abſicht beyzubringen.

Ich glaube den Grund dieſer Verſchiedenheit in der von Kant, (mit Recht oder Unrecht, das wird ſich bald zeigen, wenn es nicht ſchon aus dem vorhergehenden klar iſt) als eine urſprünglich, d. i. ſchon vermöge des Begriffs eines vernünftigen Weſens an ſich und allein nothwendige Eigenſchaft, geforderten Allgemeinheit des Geſetzes für alle vernünftige Weſen gefunden zu haben. Denn beynah auf allen Seiten ſeiner Schrift dringt er darauf,

die

Digitized by Google

die wichtigsten Beweise für die apodiktische Wahrheit seines Gesetzes sind darauf gebaut. Dieses muß untersucht werden, weil sich daraus allein der wahre Unterschied zwischen categorischen und hypothetischen Imperativen ergiebt.

Kant fordert, und das mit Recht, das Sittengesetz müsse ein Naturgesetz seyn. Darzu wird, sagt er, weiter nichts erfordert, als Allgemeinheit desselben für alle vernünftige Wesen überhaupt. Denn die Allgemeinheit des Gesetzes ist Natur in der weitesten Bedeutung des Worts. Folglich muß das Gesetz, um ein Naturgesetz zu seyn, blos nach demjenigen bestimmt werden, was allen vernünftigen Wesen gemein ist, folglich nach der blosen Form des Wollens. Es kömmt hierbey alles auf die Frage an, ob die von Kanten gegebene Definition des Worts, Natur, ganz richtig ist. Sie ist wahr und falsch, wie man es nimmt Wahr ist es, daß alle vernünftige Wesen, in so fern, und nur in so fern sie ein Naturganzes ausmachen, nach einem einzigen Gesetz, so wie überhaupt alle verbundene Wesen, wirken. Allein woher entsteht dieses Gesetz für ein aus Theilen zusammengesetztes Naturganzes? welches freylich blos das Verhältniß der Theile zu einander bestimmt, und folglich nur formal seyn kann, wenn von nichts weiter die Rede ist, als von verbundenen Theilen eines Ganzen überhaupt. Eben daher, woher dieses Naturganze entstanden ist. Dieses besteht aus Wesen, die, obgleich zu einem Ganzen vereiniget, demohngeachtet, jedes für sich, ein eigenes Wesen ausmachen. Das für alle nothwendige Gesetz entsteht also aus den eigenen

Wir-

Wirkungsgeſetzen aller einzelnen Glieder dieſes Ganzen, denen ſie auch auſer aller Verbindung mit andern unterworfen ſind; ſo daß alſo, ehe man berechtigt iſt, nach dem Geſetz des Ganzen zu fragen, oder daſſelbe zu beſtimmen, vorher das Geſetz eines jeden Theils dieſes Ganzen unterſucht werden muß, weil man ſonſt jenes Geſetz weder finden, noch, wenn auch dieſes wäre, begreifen kann. Es iſt wahr, das Geſetz für das Ganze muß Allgemeinheit mit ſich führen. Dieſe nothwendige Allgemeinheit will nun Kant aus ſonſt nichts, als aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens ableiten. Allein aus dieſer Vorausſetzung folgt doch weiter nichts, als ein Geſetz für vernünftige Weſen, welches unverändert daſſelbe bleibt, wenn auch gar keine Verbindung vernünftiger Weſen ſtatt findet. Es folgt doch nicht mehr, als vorausgeſetzt worden iſt. Der Begriff eines vernünftigen Weſens vorausgeſetzt, auſer der Verbindung mit andern, giebt ein Geſetz, das unangeſehen aller Verbindung gilt; in Verbindung zugleich, dieſes Geſetz ſowohl, als eins für dieſe Verbindung. Kant war folglich vermöge ſeiner Vorausſetzung nichts weiter zu folgern berechtigt, als ein a priori beſtimmtes Geſetz für ein vernünftiges Weſen, nicht aber das Geſetz für daſſelbe, welches das Verhältniß vernünftiger Weſen ausdrückt. Denn dieſes ergiebt ſich erſt aus dem Begriff einer ſyſtematiſchen Verbindung vernünftiger Weſen, und eben deswegen hat das Geſetz für dieſe Verbindung eine Eigenſchaft mehr, als das, woraus es entſtanden iſt, nemlich die Allgemeinheit, weil es das Verhältniß vernünftiger Weſen zu einander ausdrückt, welche ſich aber nicht als nothwendige Eigenſchaft des Geſetzes,

dem ein jedes auser dieser Verbindung unterworfen ist, ursprünglich zeigt.

Ueberhaupt verlohnt sichs der Mühe, und kann den ganzen Streit auf einmal endigen, die Natur sowohl, als die Nothwendigkeit dieser Allgemeinheit näher zu beleuchten. Was ist Gesetz? Gleichbedeutend mit der nothwendigen Wirkungsart eines Naturwesens, es sey ein Naturganzes, oder ein Theil davon. Daraus folgt, daß alle Wirkungen dieses Naturwesens ohne Ausnahme nach diesem Gesetz müssen beurtheilt werden können, oder daß es Allgemeinheit für alle Wirkungen bey sich führen müsse. Wie weit erstreckt sich nun diese Allgemeinheit, als nothwendige Eigenschaft des Gesetzes? Nicht weiter, als das Gesetz selbst vermöge des Begriffs. Wenn sie sich also über diese Grenzen erstreckt, so ist sie blos zufällig und hat auf die Beurtheilung der Wirkungen des Wesens, von dem die Frage seyn kann, nicht den geringsten Einfluß. Ist nun von einem Naturgesetz eines einzelnen Wesens die Rede, so hat das Wort, Natur, zwar den von Kant angegebenen Begriff, Allgemeinheit des Gesetzes, ohne sich aber weiter zu erstrecken, als dieses Gesetz, und diese Allgemeinheit; folglich nicht weiter, als die Natur des Wesens, welches man vorausgesetzt hat, es sey ein Naturganzes, oder nur ein Theil davon. Die Allgemeinheit hat folglich nie weitere Grenzen, als das was man vorausgesetzt hat, oder untersucht. Sie ist demnach nothwendige Eigenschaft eines jeden Gesetzes für Naturwesen. Ist sie aber die einzige nach der das Gesetz allein ausgedrückt werden müßte? Nein. Denn sonst gienge

der

der Begriff des Geſetzes verlohren, weil man nach demſelben im Stande ſeyn muß zu beurtheilen die Rechtmäſſigkeit a) der Wirkungen eines Naturweſens, b) aller Wirkungen deſſelben ohne Ausnahme. Ob aber die Wirkungen ſelbſt das ſind, was ſie ſeyn ſollen, oder ob ſie rechtmäſſig ſind, dies kann man aus der Allgemeinheit des Geſetzes gar nicht begreifen. Denn ſie iſt eine nothwendige Eigenſchaft des Geſetzes, wornach die Wahrheit deſſelben, nicht aber die Geſetzmäſſigkeit einzelner Wirkungen eines Weſens geprüft werden muß. Denn dieſe beſteht in der Uebereinſtimmung einer Wirkung, nicht mit dieſer Eigenſchaft, ſondern mit dem Inhalt des Geſetzes, welches allgemein ſeyn muß.

Nun entſteht die Frage, wie muß der Inhalt des Geſetzes ſelbſt ausgedrückt werden? Blos formal? Dann iſt es unmöglich denſelben anzugeben, oder, wenn dieſes auch iſt, irgend eine Wirkung darnach mit Gewißheit zu beurtheilen. Denn es kann, vermöge ſeines Begriffs, ſo ausgedrückt, gar keine Geſetzeskraft haben. Der Kantiſche Imperativ nach den beyden erſten Formeln iſt ſogar material, ſo wenig Kant dieſes zugeſtehen wird. Denn es werden darinne doch Handlungen, die auf einen beſtimmten Zweck gerichtet ſind, und ſeyn müſſen, geboten; ohne daß derſelbe die gehörige Geſetzeskraft behaupten kann. Folglich muß der Inhalt eigentlich und weſentlich ſeyn material, d. i. einen Zweck enthalten, der als Wirkung betrachtet mit den Kräften eines Weſens in ihrer geſetzmäſſigen Thätigkeit analog und proportionirt iſt, oder einen nothwendig beſtimmten Zweck. Dieſer Zweck muß allgemein ſeyn, denn ſonſt wäre er mit den Kräften nicht ana-

log und proportionirt. Ist nun die Frage; woher entsteht die Allgemeinheit des Gesetzes, als nothwendige Eigenschaft desselben? so dient zur Antwort, aus der nothwendigen Allgemeinheit des nothwendigen Zwecks. Jene kann also nicht einmal statt finden, wenn der Zweck nicht in dem Inhalt des Gesetzes ausgedrückt ist; denn nur von ihm hat das Gesetz seine Allgemeinheit, die sich folglich auch nicht weiter erstrecken kann, als der Naturzweck des Naturwesens, dessen Gesetz man sucht. Der Zweck also, oder die Materie ist also nicht blos eine von den nothwendigen Eigenschaften des Gesetzes, sondern macht dessen Inhalt ganz aus. Und dies muß schlechterdings von jedem Gesetz, welches diesen Namen verdienen soll, gelten, folglich auch von dem Gesetz eines Naturganzen? Es ist also nicht einmal wahr, was ich vorhin zugab, daß das Gesetz für ein solches Gesetz blos formal seyn könne. Dieses ist es nur zugleich, in so fern die Wirkungen eines Theils dieses Ganzen, in Hinsicht auf den Zweck desselben, mit dem sie nothwendig zusammenstimmen müssen, beurtheilt werden sollen. Wenn daher die Frage ist von der Rechtmäßigkeit der Handlungen eines vernünftigen Wesens, in so fern es mit andern Wesen seiner Gattung ein Ganzes ausmacht, in Hinsicht auf das Ganze, so ist freylich die erste Frage, worauf es hierbey ankömmt, stimmen sie auch mit dem Ganzen zusammen? aber nicht die einzige und wichtigste; denn diese ist, tragen sie auch etwas zu dem Zweck des Ganzen, so viel, als sie sollten, bey? welches sie nicht können, wenn sie nicht blos aus Pflicht unternommen worden sind.

Die

Die Allgemeinheit des Geſetzes in Anſehung der Materie enthält demnach den einzigen hinreichenden und nothwendigen Grund von der Allgemeinheit deſſelben in Anſehung der Form; ſo daß dieſe ohne jene, folglich Form ohne Materie ohne alle Bedeutung iſt, und gar nicht ſtatt finden kann. Und dieſes gilt von dem Geſetz eines Naturganzen eben ſowohl, als eines Naturweſens. Die Geſetzmäſigkeit der Handlungen, welche in die Grenzen des erſtern Geſetzes gehören, beſteht eben ſowohl, wie in Anſehung des letztern in dem Verhältniß derſelben zu dem Zweck, und zwar zu dieſem allein; ohne deswegen den höchſten Grund davon auszumachen. Denn dieſer muß in dem für einzelne Naturweſen gültigen Geſetz aufgeſucht werden; und das um ſo viel mehr, wenn von dieſem Geſetz hauptſächlich die Frage iſt. Stimmen die Handlungen eines Weſens, wenn man es als ein Glied eines Naturganzen betrachtet, mit dem Zweck des Ganzen zuſammen, oder hat das Princip nach welchem ſie beſchloſſen werden, Allgemeinheit in Anſehung der Materie, ſo folgt die Allgemeinheit in Anſehung der Form von ſelbſt, ohne auf die Beſtimmung der Geſetzmäſigkeit der Handlungen Einfluß zu haben. Demnach kann die Geſetzmäſigkeit der Handlungen nicht aus der Form, welche durch die oben angegebenen Eigenſchaften des Geſetzes, ſondern muß ganz allein nach der Materie, welche durch die Erforderniſſe deſſelben beſtimmt wird, beurtheilt werden.

Es iſt demnach, glaube ich, offenbar, daß Kant auf dieſe Allgemeinheit, ſowohl in Anſehung des Geſetzes, als einzelner Handlungen vernünftiger Weſen, welche nach

jenem beurtheilt werden sollen, mehr gebaut hat, als er zu thun berechtiget war; daß er dieselbe sogar über die Grenzen seiner Voraussetzung ausdehnt; so daß alles, was über diese Grenzen geht, theils mangelhaft, theils unstatthaft ist und seyn muß. Daher ist auch sein Imperativ nicht was er seyn sollte, nemlich das höchste Gesetz für ein vernünftiges Wesen; unangesehen, ob es in, oder auser Verbindung mit Wesen seiner Gattung sich befindet, sondern nur ein Gesetz für dasselbe in so einer Verbindung. Und auch dieses ist er nicht deswegen, weil es die geforderte Allgemeinheit, sondern blos deswegen, weil er, wider Kants ausdrückliche Erklärung, einen positiven Zweck ausdrückt; so daß die Wahrheit desselben gerade in demjenigen besteht worinne sie dieser Erklärung zufolge nicht bestehen sollte. Denn was ist denn nun das höchste Gesetz für ein vernünftiges Wesen; das welches dasselbe verbindet, in so fern es mit andern Wesen seiner Gattung verbunden ein Naturganzes ausmacht, oder das, welchem es an sich blos vermöge seiner Existenz unterworfen ist? Kein anderes als das letztere. Denn als Naturwesen wirkt es nach der seinen Kräften nothwendigen Wirkungsart, oder dem Gesetz seiner Natur, die ganze Dauer seiner Existenz hindurch, und in jedem Verhältniß, in welches es kommen kann, folglich auch als Theil eines Ganzen. Denn durch seine Verbindung mit andern zu einem Ganzen hört es nicht auf zu seyn, was es vorher war, sondern seine Thätigkeitsäuserung nimmt nur eine mit dem Zweck des Ganzen zusammenstimmende Richtung. Diese läßt sich, in so fern sie nothwendig ist, durch eine Formel ausdrücken, welche allerdings Gesetzeskraft hat; aber

nicht

nicht an sich und unbedingt, sondern allererst durch und wegen des Gesetzes der eigenen Natur des Wesens. Und auf diese Art beantwortet sich die Frage, wovon man bey der Bestimmung des höchsten Grundsatzes der Moral schlechterdings ausgehen müsse? von selbst. Daß Kant davon nicht ausgegangen ist, beweiset der Inhalt seines Imperativs zur Genüge.

Die Möglichkeit eines categorischen Imperativs, auf dem rechten Wege gesucht, ist nicht schwer zu finden. Denn ist einmal der Begriff eines in seinen Kräften nothwendig bestimmten Wesens gegeben; so ist damit der Begriff einer den Kräften dieses Wesens eigenthümlichen, nothwendigen Wirkungsart unzertrennlich verbunden, und für diese ist das Wort, Gesetz, (einerley mit categorischer Imperativ) nur ein gleichbedeutender Ausdruck. Man muß daher, ehe man den Inhalt des Gesetzes finden kann, zuvor untersuchen, was Gesetz nach seiner ursprünglichen Bedeutung heiße. Ich habe dieses gethan, und meinen ganzen Beweis darauf gebaut. Die von mir gegebene Bestimmung eines Gesetzes muß auch für vernünftige Wesen gelten, weil sie Wesen sind. Sie haben aber eigene besondere Kräfte, folglich andere denselben vollkommen analoge Gesetze.

Mit dem Begriff von Kräften, welche nach einem in ihrer Natur selbst gegründeten Gesetz wirken, ist der Begriff eines einzigen eben so analogen Zwecks nothwendig verbunden. Ich habe daher behauptet, dieser Zweck müsse in dem Gesetz nothwendig ausgedrückt seyn, so daß folglich vernünftige Wesen, wenn sie mit Bewußtseyn und

Absicht dem Gesetz ihrer Natur gemäß, den Zweck zu erreichen streben, und blos in der Absicht handeln, ihn zu erreichen, weil es das Gesetz will, gerade soviel Interesse und Antrieb haben, als nöthig ist, wenn sie sich selbst zum gesetzmäßigen Handeln bestimmen sollen, welches ohne einen zureichenden Grund nicht möglich ist, weil es der Natur der Vernunft widerstreitet. Dagegen sagt nun Kant, ausdrücklich, daß aller Antrieb, aller Zweck, alles Interesse beym Wollen aus Pflicht entfernt seyn müsse, weil dieses nur einen bedingten Imperativ gäbe, zu dessen Berichtigung man ein höheres Gesetz nöthig hätte. Verhält sich dieses so, so ermangelt meine ganze Behauptung aller Wahrheit, weil sie diesem ganz widerspricht, so daß nur eins von beyden wahr seyn kann. Es muß also berichtigt werden.

Was heißt bedingt? Dessen Möglichkeit und Daseyn etwas anderes voraussetzt, wodurch es möglich und wirklich wird. Ein bedingtes Gesetz ist dasjenige, dessen nothwendige Gültigkeit und Wahrheit von einem andern so abhängt, daß dieselbe allein in dem letztern aufgesucht werden muß, und nur durch und wegen desselben möglich ist; eine bedingte Handlung, welche um etwas andern willen unternommen wird; ein bedingter Zweck, welcher sich zu einem höhern als Mittel verhält. Da nun einmal gewiß und ungezweifelt wahr ist, daß die den Kräften eines Wesens gemäße Tendenz auf etwas nothwendig bestimmtes gerichtet seyn muß, und dieses bey vernünftigen Wesen, eben weil sie Wesen sind, nicht anders seyn kann; so entsteht die Frage, ob ein Gesetz, dessen

In-

Inhalt einen nothwendigen, unbedingten Zweck ausdrückt, hierdurch bedingt wird? ſo daß man noch ein höheres Geſetz haben müßte, um die Wahrheit des erſtern darnach abzumeſſen. Ich ſollte glauben; nein. Dieſes erhellet ſchon aus dem Begriff eines Geſetzes überhaupt. Es iſt ein gleichbedeutender Ausdruck für die auf einen nothwendigen Zweck gerichtete nothwendige Wirkungsart und Tendenz eines Weſens. So wie ſich aus dieſem Begriff der nothwendige Inhalt des Geſetzes ergiebt, ſo entſtehet auch, wie wir vorhin geſehen haben, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit deſſelben blos und allein aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Zwecks, welche folglich der erſtern zu Grunde liegt, und mit derſelben gleiche Grenzen hat. Iſt nun der gebotene Zweck unbedingt, ſo iſts auch das Geſetz, welches durch denſelben allererſt möglich wird; iſt er bedingt, ſo iſts auch das Geſetz. Wäre dieſes bedingt, ob es gleich einen unbedingten Zweck enthielte; wo ſoll denn das höhere Geſetz, dieſes darnach zu beurtheilen, herkommen? Und auf dieſe Art müßte die nothwendige weſentliche Wirkungsart eines Weſens auch nur etwas bedingtes ſeyn. Ich habe zwar oben geſagt, der Zweck ſey nothwendige Bedingung der Fortdauer des Daſeyns. Dieſes thut aber meiner gegenwärtigen Behauptung gar keinen Abbruch. Denn der Zweck an ſich iſt mit der Fortdauer des Daſeyns einerley, aber die Erreichung deſſelben iſt die nothwendige Bedingung von jener.

Es iſt demnach nicht wohlgethan zu ſagen, daß die vernünftige Natur ſich von andern Weſen darinne unterſcheide, daß ſie ſich ſelbſt einen Zweck ſetze; (welches wahr

ist; nur darf dieser Zweck nicht aus der Luft gegriffen, sondern muß in der Natur des vernünftigen Wesens selbst und allein gegründet seyn) zu sagen jedes Wesen wirkt nach Gesetzen, das vernünftige nach der Vorstellung von (diesen) Gesetzen; (welches auch wahr ist) und doch dabey zu behaupten, man müsse bey der Bestimmung des Gesetzes von allem Zweck abstrahiren, und dasselbe blos formal ausdrücken, so daß in demselben weiter nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen enthalten sey, weil es material oder mit Setzung eines Zwecks ausgedrückt nur relativ und bedingt seyn würde. Noch weniger wohlgethan ist es, von einem Zweck zu sprechen, der doch eigentlich vermöge des Begriffs etwas zu erreichendes ist; und dann davon, um den einmal behaupteten Satz nicht widerrufen zu dürfen, als von einem Zweck zu reden, der kein zu erreichender sey, sondern dem nur nicht entgegen gehandelt werden dürfe; ohngeachtet Kant behauptet, daß die Handlungen, und das Princip des Wollens, nach welchem sie beschlossen und unternommen werden, zugleich mit dem Reich der Zwecke zusammenstimmen müssen. Denn zugegeben, daß es Zwecke giebt, denen nur nicht zuwider gehandelt werden darf; so giebt es doch keine, die an sich und ursprünglich blos negativ wären. Denn dieses widerspricht dem Begriff eines Zwecks. An sich und und ursprünglich muß jeder Zweck positiv seyn, wenn er auch in einem andern Verhältniß negativ ist.

Das Wirken und ein Bedürfniß zu wirken hängt mit dem Begriff eines Wesens eben so unzertrennlich zusammen, als der Zweck, welcher der Natur des ganzen Wirkungs-

kungsvermögens und dem ganzen Bedürfniß nothwendig, oder a priori entſpricht, ſo daß dieſer Zweck ſchlechterdings unbedingt ſeyn muß. Iſt nun der Zweck unbedingt, ſo muß auch das Geſetz, welches denſelben gebietet, ebenfalls unbedingt ſeyn.

Ja; aber ſo hängt doch das Geſetz von einem Intereſſe ab, welches der Wille blos adminiſtrirt. Allerdings; und ſo muß es ſeyn. Denn es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß die Tendenz eines Weſens nach der weſentlichen Wirkungsart deſſelben auf nichts beſtimmtes und poſitives gerichtet ſeyn ſollte. Was von Weſen überhaupt gilt, muß auch von vernünftigen Weſen gelten. Freylich iſt es Charakter der vernünftigen Natur, ſich ſelbſt einen Zweck zu ſetzen. Dieſer Zweck aber muß, wenn ſie anders ihre Würde behaupten ſoll, einen feſten, unerſchütterlichen, unbedingten, folglich völlig a priori zu unterſuchenden Grund haben, weil es wider die Natur ſowohl, als die Würde der Vernunft iſt, ſich ohne zureichenden Grund zum Handeln zu beſtimmen. Ein Antrieb iſt alſo ſchlechterdings nöthig. Und die Idee eines geſetzgebenden Willens iſt hierzu ganz unzureichend, auſer wenn man eine Verbindung vernünftiger Weſen zugleich vorausſetzt, weil und wo die Vernunft ein weſentliches Bedürfniß hat, aus dieſer Idee, und blos wegen derſelben zu handeln. Ja wenn nichts weiter gemeynt wäre, als die Entfernung aller Antriebe der Sinnlichkeit beym Wollen aus Pflicht, ſo hätte dieſe Behauptung allenfalls noch die gehörige Richtigkeit. So aber ſollen ſchlechterdings alle Zwecke davon entfernt und ausgeſchloſſen ſeyn.

Nicht

Nicht dieser nothwendige unbedingte Zweck bedarf, wenn er von dem Gesetz geboten wird, eines höhern Gesetzes, sondern alle übrigen Zwecke, vorzüglich wenn sie die Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses betreffen. Diese müssen mit jenem Zweck und dem höchsten Gesetz zusammenstimmend seyn, so daß sie nach diesem Maasstab berichtiget, und die Gesetzmäßigkeit derselben darnach abgemessen werden muß. Ein categorischer Imperativ muß also a priori schlechterdings material seyn, und einen unbedingten, den Kräften und der Wirkungsart der Vernunft analogen und genau entsprechenden Zweck enthalten, weil er sonst ganz ohne alle Bedeutung und ohne alles gesetzliche Ansehen wäre.

Wie sind nun categorische und hypothetische Imperativen unterschieden? Gerade so, wie die Zwecke, welche sie gebieten, und gebieten müssen. Der unbedingte Zweck ist derjenige, welcher um keines andern willen; wegen dessen alle übrige (die bedingten) erreicht werden müssen, mithin ein selbstständiger, demohngeachtet aber doch zu erreichender Zweck. Er ist gleichlautend mit dem höchsten Gut eines jeden Wesens, welches ebenfalls einzig und unbedingt ist. Die bedingten verhalten sich also zu dem unbedingten als Mittel. Daher sind sie nur hypothetisch geboten, weil es unmöglich ist, a priori zwischen denselben und dem unbedingten ein nothwendiges Verhältniß auszumitteln; so daß sie aus der Erfahrung genommen werden müssen, welche weder absolute Nothwendigkeit noch Allgemeinheit erzeugen kann. Was ist also der Charakter des categorischen Imperativs? daß er unbedingt ge-

gebiete, was, nicht aber, wie und durch welche Mittel es gethan werden soll; (das letztere schreiben die hypothetischen Imperativen vor) folglich nichts weiter als die Nothwendigkeit, demselben gemäß zu leben, und a priori festgestellte Allgemeinheit: die letztere aber ursprünglich nur in Hinsicht auf ein Wesen allein, weil der Imperativ die ganze Wirkungsart eines Wesens so ausdrücken muß, daß man dadurch in den Stand gesetzt wird, die Gesetzmäßigkeit aller Wirkungen eines Wesens ohne alle Ausnahme mit apodictischer Gewißheit zu beurtheilen, so gar diejenigen, welche in der Verbindung eines Wesens mit andern zu einem Ganzen vorkommen, und wegen derselben nothwendig seyn können; folglich auch das Gesetz des Gleichgewichts, und den Kantischen Imperativ.

Könnte aber auch bey bedingten Zwecken ein Verhältniß zwischen denselben und dem unbedingten mit der größten Wahrscheinlichkeit gefunden werden; so wäre der Imperativ, der diese Zwecke geböte, doch nicht categorisch, weil er aus der Erfahrung abgeleitet nur auf Wahrscheinlichkeit gebaut ist, und folglich höchstens nur assertorisch seyn kann. Hieraus ergiebt sich ein neuer Unterschied, der Imperativen in Ansehung des Inhalts. Der categorische gebietet, was geschehen soll, und zwar nothwendig, weil dieses a priori ausgemittelt werden kann; die hypothetischen aber schreiben nur vor, ohne zu gebieten, wie, durch welche Mittel, in welchem Grad und Maas dem erstern genug gethan werden könne, nicht müsse; denn es läßt sich nicht a priori bestimmen.

Wenn

Wenn ich vermöge der Allgemeinheit, in so fern sie sich nur auf alle Handlungen eines vernünftigen Wesens erstreckt, als einer nothwendigen Eigenschaft des Gesetzes, behaupte, daß das Gesetz, auf den Menschen angewandt, die ganze Natur desselben, die sinnliche eben so wohl, als die vernünftige umfassen müsse, und daß, nachdem das Gesetz für kein vernünftige Wesen angegeben worden, bey der aus demselben abgeleiteten Bestimmung des Gesetzes der menschlichen Handlungen, oder bey der gebotenen verhältnißmäßigen Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, zuerst und zunächst auf die der vernünftigen Natur gesehen werden müsse; so daß wenn ein sinnliches Bedürfniß nicht anders, als auf Kosten der Vernunft befriedigt werden kann, dasselbe unbefriedigt bleiben, und alles nachgesetzt werden müsse, damit man die Würde eines vernünftigen Wesens, es koste soviel Selbstüberwindung, als es wolle, unverletzt behaupte: so hat man nicht Ursache mir vorzuwerfen, daß ich ein Objekt des Wollens, nemlich die Bedürfnisse der Vernunft, aus der Verstandeswelt herhole, und so die Grenzen des speculativen Denkens überschreite. Zwar kann ich so wenig, als irgend jemand, wissen, was das Wesen, dem die Kraft der Vernunft zugehört, an sich seyn möge. Allein das Daseyn der Vernunft in dem Menschen ist auser allem Zweifel; denn es ist durch das innere Bewußtseyn in der Erfahrung gegeben. Ich kann also sicher schliessen, daß der Kraft das Wesen selbst, dem sie nothwendig zugehört, zu Grunde liege. Mit der Kraft also ist mir das vernünftige

We-

Weſen ſelbſt, obſchon nur die erſtere in der Erfahrung, gegeben. So wie es nun ſchon aus dem Begriff eines Weſens überhaupt nothwendig folgt, daß die Kraft deſſelben, obgleich nur auf einen einzigen beſtimmten Zweck gerichtet, demohngeachtet ſowohl in ſich ſelbſt gekehrt, als auſer ſich auf andere Weſen zweckmäſig wirke; zumal unter der Vorausſetzung, daß zu Befriedigung der Bedürfniſſe deſſelben Dinge auſer ihm, als Gegenſtände des Genuſſes, erforderlich ſind; ſo kann und muß man dieſes auch von der Vernunft behaupten, daß ſie ſowohl in ſich, als auſer ſich thätig zu ſeyn Bedürfniß habe. Dieſes Objeckt des Wollens alſo, welches ich auch bey dem Menſchen, als einem vernünftigen Weſen, als das höchſte, unbedingte angebe, dem alle übrigen Objeckte untergeordnet ſeyn müſſen, iſt zwar, wenn man ſo will, aus der Verſtandeswelt, eigentlich aber aus dem Begriff der Vernunft, welche in der Erfahrung gegeben iſt, hergenommen; folglich ohne alle Ueberſchreitung der Grenzen des Denkens.

Im Grunde iſt Kant, ſo ſehr dieſes ſeiner, als zu den Eigenſchaften des praktiſchen Princips nothwendig gehörig, geforderten Allgemeinheit deſſelben für alle vernünftige Weſen, und folglich, weil er alles darauf baut, ſeiner ganzen Deduktion, ja dem Inhalt ſeines Imperativs ſelbſt widerſpricht, mit mir einſtimmig, wie ich ſchon oben einmal bemerkt habe. Wenn er ſagt, der Menſch exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt, ſo iſt dieſes ein abſoluter Zweck. Ich nehme dieſes gern an, und bemerke nur, daß derſelbe, als ein zu erreichender Zweck, auf welchen alle Handlungen des Menſchen, der als Zweck

an

an sich existirt, so gerichtet seyn müssen, daß sie demselben nicht nur widerstreiten, sondern auch aufs genaueste damit übereinstimmen, einen Inhalt haben, oder sich in Worten ausdrücken lassen müsse. Was kann aber wohl dieser Zweck anders enthalten, als die wesentlichen Bedürfnisse der vernünftigen Natur, welche folglich bey dem Menschen, der zugleich sinnliche Bedürfnisse hat, diesen in allen Fällen vorgezogen werden müssen? Und dies ist es, was ich behaupte. Nur will ich, daß dieser Zweck allein, und sonst nichts, in dem Gesetz ausgedrückt seyn soll. Die Bedürfnisse der Vernunft, und Handlungen, welche auf die Befriedigung derselben gerichtet sind, haben Würde, welche nur demjenigen zukömmt, was seinen Werth an sich und durch seine Natur hat. Ist es denn nun falsch und irrig, wenn ich die Erhaltung des Menschen, vorzüglich in der ursprünglichen Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens, oder die Befriedigung der Bedürfnisse der Vernunft, oder, welches, wie das vorige, mit dem ersten einerley ist, die Behauptung der Würde der Vernunft allem Wollen aus Pflicht und Achtung fürs Gesetz, welches dieses gebietet, als Antrieb und Zweck, zu Grunde lege?

Es kann daher auch die Setzung eines a priori erkannten, nothwendigen, allgemeinen Zwecks, als wesentliche Materie des Gesetzes, dieses nicht zur Heteronomie machen, wie Kant will, auser wenn dieser Zweck nicht ganz und allein in der Natur des Wesens, welches demselben bey allen seinen Handlungen wollen soll, gegründet ist. Ist dieses, so ist es Autonomie, oder ein aus der Natur

Natur des demſelben gemäß handelnden Weſens allein abgeleitetes und ganz auf daſſelbe allein abzweckendes Geſetz. Was Kant Heteronomie nennt iſts, genau erwogen, nur im Ausdruck; eigentlich aber falſch ausgedrückte, folglich irrige, oder nicht allenthalben begründete Folgen veranlaſſende Autonomie. Denn Heteronomie iſt, genau angeſehen, in der Natur gar nichts. Denn jedes Weſen muß, weil es ſich, als ein Naturweſen, nicht ſelbſt widerſprechen kann, ganz allein nach dem Geſetz ſeiner eigenen Natur wirken, ſo wie die Thätigkeit deſſelben weſentlich auf ſich ſelbſt gerichtet ſeyn muß. In Anſehung vernünftiger Weſen, alſo auch des Menſchen, kann ſichs nicht anders verhalten. Sie müſſen und können nicht anders, als nach dem Geſetz ihrer eigenen Natur in Abſicht auf einen ganz und jederzeit auf ſich ſelbſt gerichteten Zweck handeln. Wenn aber der Menſch allein oder hauptſächlich auf die Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe hinſtrebt, ſo handelt er nur nach einem irrigen Zweck, weil er mit ſeiner Natur und der Beſtimmung derſelben unbekannt iſt, oder irrige Begriffe davon hat. Denn um richtig handeln zu können, muß er vor allen andern ſich ſelbſt, ſeine Beſtimmung, ſein höchſtes Gut kennen, um daſſelbe ganz allein zu beabſichtigen. Will man nun ſo ein irriges Beſtreben der menſchlichen Vernunft, in ſofern es nicht auf die Behauptung ihrer Würde zunächſt und hauptſächlich, und auf die Sinnlichkeit nur um jener willen; ſondern auf dieſe allein, oder mehr als es ſollte gerichtet, mit einem Wort ſofern die Vernunft Sclavin der Sinnlichkeit iſt, anſtatt dieſelbe, als ihre Dienerin zu beherrſchen, und nur in ſofern für ſie zu ſorgen, Heteronomie nennen, ſo iſt weiter nichts dagegen zu erinnern.

Zweyter Theil.

Einleitung.

Nachdem nun das oberſte Princip der geſammten Moral ſowohl, als eines jeden Theils derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, und völlig a priori, feſtgeſtellt worden iſt; ſo iſt es nun erlaubt, auf die Beantwortung der Frage, welche zu dieſer Schrift, zum Theil, die Veranlaſſung geweſen iſt, ohne die eigentliche Abſicht derſelben zu ſeyn, fortzugehen. Denn nicht dieſe Frage zu erörtern, ſondern das wahre Princip der Moral aufzuſuchen, oder daſſelbe vielmehr, weil es bereits gefunden war, und namentlich den höchſten Grundſatz des Naturrechts auf feſte Gründe zu bauen; dies war die Hauptabſicht. Iſt man erſt im Beſitz des einzig wahren Princips der Moral, oder eines Theils derſelben, ſo kann die Entſcheidung von Fragen, welche in die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gehören, weiter nicht viel Schwierigkeiten unterworfen ſeyn, wenn man nur den wahren Geſichtspunkt, auf welchen alles ankömmt, ich meyne, das oberſte Princip, nie aus den Augen verliert.

Es war zu meiner Abſicht nöthig, eine hieher gehörige Frage, um den a priori feſtgeſtellten Grundſatz des Na-

Naturrechts zu realiſiren, unterzulegen, und demſelben gemäß zu entſcheiden. Ich wählte darzu dieſe Frage von dem Verhältniß der Eltern und der Kinder, und den Rechten der erſtern über die letztern; theils deswegen, weil faſt alle moraliſchen Verbindungen der Menſchen von der Familienverbindung entweder anfangen, oder darinne ihren zureichenden Grund haben, theils deswegen, weil das Wohlbefinden aller einzelnen Familien in einem Staat, welches nur durch Tugend, folglich durch Beobachtung des Naturrechts, als der erſten Stufe in der Tugend, bewirkt werden kann, wo nicht die einzige, doch gewiß die vornehmſte Grundlage der Wohlfahrt eines Staats, und zwar ſo ſehr ausmacht, daß ſogar die Erziehung künftiger Bürger, folglich ſogar die künftige Wohlfahrt des Staats davon abhängt. Denn wie kann die Erziehung der Kinder, als künftiger Bürger, zweckmäſig ſeyn, wenn die Eltern bey derſelben nicht von geſetzmäſigen Grundſätzen ausgehen? Ich weiß wohl, Erziehung iſt Kunſt, und zwar auſer allem Zweifel die edelſte, erhabenſte und ſchwerſte Kunſt, weil ſie es mit der Vollendung deſſen zu thun hat, was die Natur bey ihrem Meiſterſtück, dem Menſchen, unvollendet gelaſſen hat. Aber ſie iſt doch nur Kunſt, und hat nur erſt alsdann Würde, wenn ſie mit den ſittlichen Grundſätzen der Erziehung in dem genaueſten Verhältniß ſteht; folglich nicht an ſich, ſondern nur von der Wiſſenſchaft. Denn das Verhältniß zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt, weit entfernt, hier nicht zu gelten, zeigt ſich hier vielmehr in ſeiner gröſten Deutlichkeit und Nothwendigkeit. Kein Verhältniß kann für den Menſchen, als Menſchen, folglich auch als guten und brauchbaren Bür-

ger, wichtiger seyn. Denn nur derjenige ist ein guter Bürger, welcher seine Würde, als vernünftiges Wesen, in jeder Lage, in die er als Bürger kömmt, also auch und vorzüglich als Vater behauptet.

Fragt man mich, warum ich diese Frage nur in Hinsicht auf das Recht behandle? so dient zur Antwort, weil bey einer jeden moralischen Verbindung, unter allen Pflichten, welche aus derselben einspringen können, zunächst diejenigen bestimmt werden müssen, welche uns die Natur zuerst auslegt, und welche vor allen andern beobachtet werden müssen, d. i die Pflichten des Naturrechts, welchen auch alsdann noch Genüge geschehen muß, wenn wir uns um andere entweder nicht verdient machen können, oder nicht wollen. Von diesen Pflichten geht die Natur und die Vernunft, als den dringendsten und verbindlichsten, allenthalben aus. Es ist daher auch billig und zulässig, im Vortrage davon anzufangen, und denselben sogar darauf einzuschränken.

Es wird aber bey der Untersuchung über gegenwärtige Frage nöthig seyn, den höchsten Grundsatz des Naturrechts, welchen ich oben nur kurz berühren konnte, hier mit mehrern auszuführen, und demselben gemäß alles beyzubringen, was auf die Entscheidung unserer Frage nur einigen Einfluß haben kann.

Erster

Erſtes Capitel.

Beſtimmung des Begriffs der elterlichen Gewalt, und von Recht und Verbindlichkeit überhaupt.

Um von der Beſtimmung des Worts, väterliche, oder wie es im Naturrecht heiſen muß, elterliche Gewalt anzufangen, ſo bezeichnet das Wort, Gewalt, vermöge des Begriffs, welchen es in den Röm. Recht hat, aus welchem es nicht unfüglich in das Naturrecht übertragen worden iſt, ein Recht über einen Menſchen und ſeine Handlungen; folglich ein ungleiches Verhältniß, in welchem nicht beyde Theile (denn was von dieſen wahr iſt, gilt auch von mehrern,) gleiche Rechte gegen einander haben, welches nur in einem gleichen ſtatt findet, ſondern wo der Wille des einen dem Willen des andern ſo unterworfen iſt, daß der erſtere den Befehl des letztern zum Maasſtab ſeiner Handlungen machen, oder gehorchen muß. Es iſt demnach die elterliche Gewalt ein Recht der Eltern über die Kinder, Kraft deſſen ſie befugt ſind, den letztern ſo zu befehlen, daß dieſe verbunden ſind, den Befehlen derſelben zu gehorchen, und ihre Handlungen dem Willen der Eltern gemäß einzurichten. Der Wille der Kinder iſt alſo dem Willen der Eltern unterworfen, weil dieſe zu befehlen befugt, jene zu gehorchen verbunden

sind. Folglich ist das Verhältniß der Eltern und der Kinder, in sofern in demselben auf der einen Seite das Recht zu befehlen, auf der andern die Verbindlichkeit zu gehorchen, angetroffen wird, ein ungleiches Verhältniß. Ob es dieses an sich und überhaupt seyn müsse, dies ist eine Frage, welche aus Gründen des Naturrechts gar nicht entschieden werden kann, und eigentlich hieher nicht gehört, weil dieses ungleiche Verhältniß in der Frage selbst vorausgesetzt wird.

Man kann hieraus beurtheilen, wie richtig die Definition der elterlichen Gewalt sey, welche die meisten Lehrer des Naturrechts davon geben. Sie sagen nemlich, sie sey ein Recht der Eltern, die Kinder zu erziehen. Soll die Erziehung der Kinder ein Recht seyn, so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als das Recht der Eltern, alle andere davon auszuschliessen, weil es davon blos im Ausdruck verschieden, in der Sache aber ganz dasselbe ist. Dieses Recht aber kann man, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt zu thun, nicht elterliche Gewalt nennen. Denn diese ist die Quelle desselben, und eben deswegen davon verschieden. In dem Verhältniß aber zwischen Eltern und Kindern selbst ist die Erziehung der letztern Verbindlichkeit der erstern; so daß, wenn diese Bestimmung des Begriffs des Worts, elterliche Gewalt, richtig seyn sollte, das Recht durch die demselben analoge und zu Grunde liegende Verbindlichkeit bestimmt würde; welches offenbar falsch und den Regeln, die Begriffe von Worten zu bestimmen, zuwider ist.

Um

Um einem nicht ungewöhnlichen Mißverständniß in Ansehung der angebohrnen Rechte des Menschen, d. i. solcher Rechte, welche dem Menschen aus keinem andern Grunde, als blos wegen seiner Existenz, als Mensch, oder als vernünftiges Wesen, zukommen, zu begegnen, erinnere ich zum voraus, daß von Rechten nicht anders gesprochen werden darf, als unter der Voraussetzung einer Verbindung eines Menschen mit Wesen seiner Gattung, wenigstens durch und vermöge der bloßen Coexistenz. Denn abgesondert von aller Verbindung mit seines gleichen hat der Mensch eigentlich gar keine Rechte, sondern nur die Befugniß, die zu seiner Erhaltung nöthigen und dienlichen Dinge zu dieser Absicht zu gebrauchen. Diese Befugniß wird erst in der Verbindung des Menschen mit seines gleichen, welche dieselbe Befugniß haben, Recht, und heißt alsdann, in sofern dasselbe dem Menschen blos wegen seiner Existenz, als einem vernünftigen Wesen zukömmt, angebohrnes Recht; aber blos in sofern er es gegen seines gleichen geltend zu machen befugt ist. Es ist daher unerlaubt, dasjenige Recht zu nennen, was der Mensch, abgesondert von aller menschlichen Verbindung, thun muß und darf, weil er die Pflicht hat, sich nicht allein als existirendes, sondern zugleich als vernünftiges Wesen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit zu erhalten. Es ist bloße Befugniß, welcher nicht Verbindlichkeit, sondern vielmehr Pflicht gegenüber steht. Recht ist also eine Befugniß, in sofern man es gegen Wesen seiner Gattung geltend machen darf und muß. So wie also Befugniß nicht eher Recht wird, als in einer Verbindung eines Menschen mit seines gleichen, so wird Pflicht

ebenfalls erst unter dieser Voraussetzung Verbindlichkeit, in der rechtlichen Bedeutung des Worts. Diese ist daher nichts anders, als Pflicht gegen andere, vermöge welcher man diese nicht hindern darf, in der Erfüllung der ihnen von der Natur ursprünglich aufgelegten Pflicht, sich selbst zu erhalten, und die Mittel ihrer Erhaltung zu gebrauchen. Recht also sowohl als Verbindlichkeit findet nur in einer Verbindung vernünftiger Wesen statt, welche einzusehen fähig sind, daß sie Befugnisse und Pflichten gegen andere, als vernünftige Wesen, haben.

Da hier von den Gründen und dem Umfang eines Rechts die Frage ist, so muß man hier eben so, wie überhaupt bey dergleichen Fragen, verfahren. Um zu finden, was Recht oder Verbindlichkeit nach Gründen und Umfang sey, darf man nur auf den Verhältniß Begriff des gesuchten, es sey Verbindlichkeit oder Rec.., sehen, und das Verhältniß zwischen beyden nie aus den Augen verlieren, wenn man sich vor allem Irrthum hüten, und mit Gewißheit wissen will, theils ob etwas überhaupt, theils ob es vollkommenes oder unvollkommenes Recht sey, d. i. ob die Verbindlichkeit des verpflichteten blos auf innerliche, oder zugleich auf äuserliche moralische Nothwendigkeit gegründet sey; oder mit andern Worten, ob der berechtigte sein Recht geltend zu machen, und den ihm verpflichteten zu der Erfüllung seiner Schuldigkeit zu bringen, Gewalt brauchen dürfe, oder nicht. Darf er dieses, so ist das Recht, und folglich auch die demselben analoge Verbindlichkeit, vollkommen, weil diese zugleich äuserliche; wo nicht, unvollkommen, weil diese blos innerliche Nothwen-

wendigkeit bey ſich führt. Das Befugniß, äuſerliche Gewalt zu gebrauchen und den andern zu zwingen, daß er ſeiner Verbindlichkeit gegen mich G.nüge thue, macht den Unterſcheidungsgrund zwiſchen beyden Arten von Pflichten und Rechten aus, und auf dieſen Unterſchied wird im Naturrecht allein geſehen. In Anſehung der innerlich verbindenden Kraft des höchſten Geſetzes aller menſchlichen Handlungen ſind alle Pflichten gleich vollkommen, oder gleich nothwendig geboten: man müßte denn das, was der categoriſche Imperativ gebietet, vollkommene, und was der hypothetiſche oder der aſſertoriſche vorſchreibt, unvollkommene Pflicht nennen wollen.

Will man die Ausdrücke, vollkommenes, unvollkommenes Recht, nicht dulten, weil auf dieſe Art ein Wort zweyerley Bedeutung bekömmt, ſo nenne man das letztere Befugniß, und die demſelben gegen über ſtehende Verbindlichkeit, Pflicht, damit die Worte, Recht und Verbindlichkeit allein auf die Rechtswiſſenſchaft eingeſchränkt werden.

Von welcher Art nun das Recht iſt, von derſelben iſt auch die derſelben entſprechende und analoge Verbindlichkeit; ſo daß man, wenn eins von beyden zuverläſſiger und gewiſſer iſt, als das andere, das weniger gewiſſe durch Betrachtung des gewiſſern zu gleicher Gewißheit erheben muß.

Zweytes Capitel.

Von dem Verhältniß zwischen Recht und Verbindlichkeit.

Es giebt aber, so wie zwischen Pflicht und Befugniß, also auch zwischen Recht und Verbindlichkeit ein zweyfaches Verhältniß, auf welches bey der entscheidenden Bestimmung, ob etwas Recht sey, gesehen werden muß. Denn einmal steht bey einem und demselben Menschen, dem Recht (ich rede nur von diesem allein, weil in Ansehung der Pflicht und Befugniß dasselbe gilt, wenn nur der festgesetzte Unterschied zwischen Verbindlichkeit und Pflicht unverändert beybehalten wird) eine demselben auf das genauste entsprechende Verbindlichkeit gegen über. Und hier heißt Recht, die Befugniß sich die zur Erfüllung einer Verbindlichkeit nöthigen Mittel zuzueignen und zu gebrauchen, und, weil dieses als das Weniger in jenem, als dem Mehr zugleich enthalten ist, alles ohne Ausnahme von sich zu entfernen, was uns an der Erfüllung unserer Verbindlichkeit hindert, oder (nur muß dieses vollkommen gewiß seyn) hindern will.

Dieses Verhältniß zwischen Recht und Verbindlichkeit ist das vorzüglichere, und dasjenige, aus welchem der letzte Grund der endlichen Entscheidung aller in das Natur-

kurrecht gehörigen Fragen hergenommen werden muß; ob dieſer Grund gleich nicht hinreichend iſt, ſolche Fälle zu entſcheiden, wo ein Menſch von andern fordert, daß ſie zu ſeinem Beſten entweder etwas thun, oder etwas, wozu ſie berechtigt ſind, unterlaſſen ſollen.

In dieſem Verhältniß wird ohne Ausnahme das Recht durch die Verbindlichkeit, als der Quelle des erſtern, beſtimmt und entſchieden. Denn immer muß ſchon eine Verbindlichkeit da ſeyn, ehe man ein Recht zu den hierzu nöthigen Mitteln haben kann. Von einer Verbindlichkeit muß man daher allenthalben ausgehen, und dieſelbe ſtets in den Augen behalten, um von dem geraden und einzig richtigen Weg nicht abzuweichen, und zu der geſuchten Gewißheit zu gelangen.

Giebt es nun eine Verbindlichkeit, welche mit der Geburt des Menſchen anfängt, demſelben blos wegen ſeiner Exiſtenz zukömmt, das ganze Leben hindurch unverändert fortdauert, alle menſchlichen Handlungen, keine ausgenommen, umfaßt, ſo daß alle nur gedenkbare Pflichten des Menſchen darnach beurtheilt werden müſſen, und daraus flieſſen, welche folglich durch ein Geſetz geboten iſt, deſſen Wahrheit und nothwendig verbindende Kraft blos aus ihm ſelbſt, oder aus der menſchlichen Natur unmittelbar, und aus keinem höhern Grundſatz abgeleitet werden kann und darf, ſo iſt dieſes die höchſte Pflicht, ſo wie das Geſetz, welches dieſelbe gebietet, das höchſte Geſetz für den Menſchen.

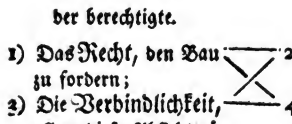
Es geht demnach die gesammte Moral nicht von einer Befugniß, sondern von einer Pflicht aus, welche folglich das Ziel ist, welches der Mensch durch alle seine Handlungen zu erreichen bestrebt seyn muß. Hieraus folgt, daß das eigentlich sogenannte Naturrecht, als ein Theil der Sittenlehre, ebenfalls von einer für alle in die Grenzen desselben gehörigen Handlungen des Menschen allgemeinen Verbindlichkeit anfangen müsse. Denn ob gleich der Name des Naturrechts von demjenigen hergenommen ist, was ein Mensch von andern mit vollkommener Befugniß zu fordern berechtigt ist; so muß man demohngeachtet, um zu der gewünschten Gewißheit zu gelangen, von der Quelle des Rechts ausgehen.

Das zweyte Verhältniß zwischen Recht und Verbindlichkeit gründet sich zwar auf das erste, findet aber nur unter einer weitern Voraussetzung statt, daß nemlich ein Mensch sich dem andern verbindlich gemacht hat, daß er etwas zum Besten desselben thun wolle. Hier heißt der nemliche Gegenstand in Ansehung des letztern Recht, des erstern, Verbindlichkeit. Was jener, auf welche Art, in welchem Maas und Grad er es zu fordern berechtigt ist, dasselbe, und ganz auf dieselbe Art, unter denselben Bedingungen ist dieser zu leisten schuldig. Die verschiedene Natur der Forderung giebt, um dieses nochmals zu erwähnen, allein den wesentlichen Unterschied zwischen dem Naturrecht und der Politik, oder dem Inbegriff aller Pflichten (nicht Verbindlichkeiten) gegen andere. Woher dieser Unterschied entstehe, und worauf er sich gründe; dies

ist

iſt bereits oben beſtimmt worden, und wird ſich in der Folge noch weiter zeigen. Hier iſt nur zu bemerken, daß, da die Verbindlichkeiten eines Menſchen gegen andere bald in Thun, bald in Unterlaſſen beſtehen, daß letztere größtentheils ganz, das erſtere aber nie allein, aus dem oberſten Grundſatz der Moral überhaupt entſchieden werden kann.

Kommen beyde Verhältniſſe bey dem nemlichen Gegenſtande in Betrachtung, welches der Fall iſt, wenn die Verbindlichkeit des verpflichteten in Thun beſteht, ſo muß man die Entſcheidung ſowohl, als die Grenzbeſtimmung des Rechts oder der Verbindlichkeit aus allen drey übrigen Verhältnißbegriffen hernehmen. Es ſey z. B. der Gegenſtand eines ſolchen doppelten Rechtsverhältniſſes der von dem einem zum Beſten des andern übernommene Bau eines Hauſes; ſo hat



Weigert ſich dieſer, die Mittel zu geben, oder zu geſtatten, ſo hört mit und wegen dieſer Weigerung ſein Recht, den Bau des Hauſes zu fordern, folglich auch die Verbindlichkeit des andern, das Haus zu bauen, auf; ſo daß

daß dieſes Verhältniß ganz einfällt, wenn ein einziger von dieſen vier Verhältnißbegriffen weggenommen wird. Denn das Recht, die Mittel zu fordern, iſt die unzertrennliche Bedingung der Verbindlichkeit bey der nemlichen Perſon. Hiernach muß man auch die Grenzen der Verbindlichkeit beſtimmen, wenn dem verbundenen zwar einige, aber nicht alle erforderliche Mittel gegeben und geſtattet werden. Er iſt in dieſem Fall, ob er ſchon das Ganze zu thun verſprochen hat, gerade nicht mehr zu leiſten ſchuldig, als wozu die Mittel hinreichend ſind. Man wende dieſes doppelte Rechtsverhältniß auch auf die Pflichten gegen andere an, und man wird alle vorkommenden Fälle mit Beſtimmtheit darnach entſcheiden können.

Drittes Capitel.

Von dem Unterſchied und Verhältniß zwiſchen dem höchſten Grundſatz des Naturrechts, und dem der Moral.

So wahr es aber iſt, daß in beyden angeführten Verhältniſſen in dem Recht gerade ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, enthalten iſt, als in der Verbindlichkeit, ſo wahr iſt es auch, daß das erſtere der letztern jederzeit, untergeordnet iſt, und daraus hergeleitet werden muß; oder, mit deutlichern Worten daſſelbe zu ſagen, daß der oberſte Grundſatz des Naturrechts in dem Grundſatz der Mo-

Moral enthalten iſt. Mithin muß man die Entſcheidung einer jeden zu dem Naturrecht gehörigen Frage aus beyden zugleich, wiewohl aus dem des Naturrechts zunächſt, hernehmen.

Die Lehrer des Naturrechts nennen den höchſten Grundſatz dieſes Rechts das principium cognoſcendi et demonſtrandi proximum, den der Moral remotum. Beyde verhalten ſich wie der Theil zu dem Ganzen. Aus dieſer ſo oberflächig ſcheinenden Bemerkung wird wenigſtens, wie ich glaube, der Zuſammenhang zwiſchen beyden, und die Nothwendigkeit, keinen aus den Augen zu verliehren, einleuchtender und zuverläſſiger. Auch ſieht man daraus, daß die Streitigkeiten über den oberſten Grundſatz des Naturrechts nichts, als Grenzſtreitigkeiten ſind. Allerdings ein ſehr wichtiger Streit, eben ſo wichtig, als die Frage, wenn iſt mirs erlaubt, den andern zu zwingen, daß er, zu meinem Beſten etwas thue oder unterlaſſe? Auf die gröſere und geringere Ueberzeugung der Menſchen von dieſen Grenzen der Befugniſſe, welche in irgend einer Verbindung miteinander leben, beruht nicht weniger, als der äuſerliche Ruheſtand, deſſen Werth gewöhnlich nicht eher, als bey entſtandenen Streitigkeiten und unterbrochener Ruhe eingeſehen und geſchätzt wird. Denn jeder Zwang durch gewaltſame Mittel iſt Unterbrechung der Ruhe, welche nicht anders erhalten werden kann, als durch das thätige Bewußtſeyn des verbundenen von der Befugniß des berechtigten, ihn durch gewaltſame Mittel zu ſeiner Schuldigkeit zu bringen, oder für Beleidigungen zu ſtrafen; welches denſelben folglich

an-

antreibt, ſeiner Verbindlichkeit Genüge zu thun, damit er nicht ſelbſt ſeiner Erhaltung ſchade, und ſich als den Urheber der geſtörten Ruhe bey ſich ſelbſt verklagen müſſe. Folglich iſt es ſehr wichtig, die Grenzen zu wiſſen, wo der Zwang aufhört erlaubt zu ſeyn; und um ſo wichtiger, da der Menſch bey ſeinem Beſtreben, alle ſeine Pflichten gegen andre zu erfüllen, von ſeinen Verbindlichkeiten den Anfang machen muß.

Dieſes thätige Bewußtſeyn heißt Furcht. Dieſe macht alſo die wahre Grundlage des Naturrechts aus. Dieſe aus der Sorge für ſeine Erhaltung entſtandene und mit demſelben unzertrennlich verbundene Furcht, durch die rechtmäſige Gewalt des Beleidigten (in der weiteſten Bedeutung des Worts) an meiner Erhaltung zu leiden, iſt das, was mich treibt und treiben muß, den Befehlen des Naturrechts Genüge zu thun. Sie verbindet mich innerlich und äuſerlich zugleich. Sie iſt aber nicht die Urſache der Verbindlichkeit: dies iſt die mir von dem Geſetz meiner eigenen Natur gebotene Pflicht, mich ſelbſt zu erhalten; ſo daß es mir zugleich verboten iſt, irgend etwas zu thun, wodurch meine Erhaltung in Gefahr kommen könnte. Ich fürchte mich den andern zu beleidigen, ihm etwas von dem ſeinigen zu nehmen, damit er nicht durch mich genöthiget werde, von ſeinem Recht, ſich gegen mich mit Gewalt Genugthuung zu verſchaffen, Gebrauch zu machen, und auf dieſe Art mir an die Erhaltung meines Daſeyns zu ſchaden. Dieſe Furcht muß deſto gröſer ſeyn, jemehr der andere durch meine ungerechte Unternehmung an der Erhaltung ſeines Daſeyns beeinträch-

trächtiget werden könnte. Sie gründet ſich auf die Vernunft des andern, oder auf das Bewußtſeyn deſſelben, daß er von mir beleidigt worden ſey. Und in dieſer Betrachtung, der einzigen, worauf es hier ankömmt, ſind alle Menſchen einander vollkommen gleich, die Verſchiedenheit derſelben in Anſehung der Geiſteskräfte, der Macht, der Ueberlegenheit in anderer Rückſicht, mag ſo groß ſeyn, als ſie immer will. Alle ohne Ausnahme haben gleich viel Urſache ſich zu fürchten, weil jeder, der ſich beleidigt findet, vermöge ſeiner Vernunft gar wohl im Stande iſt, ſich Genugthuung zu verſchaffen, es mag früher oder ſpäter, durch dieſe oder jene Mittel geſchehen können. Durch die Vernunft wird der Beleidigte dem Beleidiger gefährlich, ja ſogar fürchterlich; ſo wie durch dieſelbe Rechte und Verbindlichkeiten allererſt möglich werden. Die Vernunft macht alle Menſchen in dieſer Betrachtung gleich ſtark: Durch ſie allein kann der beleidigte Schwache, eine günſtige Gelegenheit, wo der Vortheil und das Uebergewicht auf ſeiner Seite iſt, abwarten, wenn er gleich im Augenblick der geſchehenen Beleidigung nicht im Stande iſt, ſeinem Gegner in Anſehung der phyſiſchen Stärke überlegen zu ſeyn. Vergeſſenheit der rechtswidrigen Handlung kann zu nichts helfen; der Beleidigte iſt ein Gläubiger, der ſeine Forderung, die er an den Beleidiger hat, nicht leicht vergißt. Gläubiger haben ein gutes Gedächtniß. Hält uns nun die Furcht nicht ab, etwas rechtswidriges zu unternehmen, ſo verwandelt ſie ſich nach begangener That in die Furcht vor der Rache des Beleidigten, welche, ohne die Sorge, welche man ſogar jetzt noch dem Geſetz der Erhaltung ſeines Daſeyns gemäß haben muß,

derſelben zu entgehen, zu rechnen, den Anfang der Strafe ausmacht, der rechtswidrigen That unmittelbar nachfolgt, und ſchon an ſich fähig iſt, die Zufriedenheit der Seele ganz zu untergraben.

Man werfe mir nicht vor, daß ich die verbindende Kraft des Naturrechts auf einen unedlen Beweggrund baue. Die Beobachtung des Naturrechts iſt nur die erſte Stufe in der Tugend: und wenn wir es nur vorerſt dahin gebracht haben, daß die Menſchen aus Furcht, das Gleichgewicht zu ſtöhren, unterlaſſen, rechtswidrig gegen einander zu handeln, ſo iſt ſchon ſehr viel gewonnen, ſo viel, daß wir nun dahin bedacht ſeyn können, dieſelben zu einer höhern Stufe in der Tugend zu erheben. Zudem iſt dieſe Furcht, ſo fern ſie auf die Abſicht gebaut iſt, dem höchſten Naturgeſetz, ſich ſelbſt zu erhalten, Genüge zu thun, kein ſo unedler Beweggrund, als es ſcheint. Liegt doch auch in Anſehung des poſitiven Gleichgewichts der gegenſeitigen Liebe ebenfalls Furcht, daſſelbe zu ſtöhren, zu Grunde; welche aber eben dadurch, daß man ſich in der Abſicht, nichts gegen die Bedürfniſſe und die Würde der Vernunft zu thun, ſcheut, dieſem Gleichgewicht zuwider zu handeln, geadelt wird.

Dieſe Furcht aber, die äuſerliche Ruhe zu ſtöhren, iſt nicht anders gedenkbar, als zwiſchen mehrern auf irgend eine Art verbündenen, welche als vernünftige Weſen gleiche Pflichten, gleiche Befugniſſe haben, die in und wegen dieſer Verbindung zu Rechten und Verbindlichkeiten werden; und folglich nichts ſind, als eine beſondere Aeuſe-

rung

rung des allen Menſchen als Weſen nothwendigen, und von der Natur gleich ſtark eingepflanzten Triebes, ſich ſelbſt zu erhalten. Denn dieſer allen Menſchen weſentliche Trieb äuſſert ſich überhaupt auf zweyerley Art, nemlich durch Ausübung alles deſſen, was die Erhaltung des Daſeyns in dem urſprünglichen Zuſtande befördert, und durch Unterlaſſung alles deſſen, was derſelben nachtheilig iſt, oder ſeyn könnte. Dieſer Trieb iſt mit andern Worten, die von der Natur allen Menſchen, als vernünftigen Weſen, aufgelegte Verbindlichkeit, ſich ſelbſt zu erhalten. Dieſer Trieb iſt gleichſam die Stimme der Natur, wodurch ſie uns ihren Willen bekannt macht. So wie ſich in demſelben alle Neigungen des Menſchen concentriren, ſo kommen auch alle Pflichten deſſelben in dieſer einzigen, ſich ſelbſt zu erhalten, als ihrer gemeinſchaftlichen Quelle, zuſammen. Es giebt keine Pflicht des Menſchen, und kann keine geben, welche nicht aus dieſer einzigen entſprungen, in ihr enthalten wäre, und dahin zurückgeführt werden müßte *). Eigennutz in der wahren Bedeutung des Worts, wahrer, auf die Glück-

*) Ich gehe dadurch, daß ich hiervon dem höchſten Geſetz des Naturrechts ſo rede, daß es ſcheint, als nähme ich daſſelbe aus der Erfahrung, nicht von der Strenge des Beweiſes a priori ab. Denn einmal habe ich bereits oben den Trieb ſich zu erhalten blos aus dem Begriff eines Weſens abgeleitet, und dann iſt dieſer Trieb bey dem Menſchen, man mag ihn als Weſen, oder als vernünftiges Weſen betrachten, nothwendig. Nachdem jene Deduction vorausgeſchickt worden war, glaubte ich berechtigt zu ſeyn, hier mehr in der Sprache des gemeinen Lebens zu ſprechen.

Digitized by Google

ſeligkeit des ganzen Lebens in ihrem ganzen Umfange, auf die verhältnißmäſige Befriedigung aller Bedürfniſſe der menſchlichen Natur, folglich auf die Behauptung der Würde der Vernunft vorzüglich und vor allen andern hinarbeitender Eigennutz iſt der wahre und einzige Grund einer vernunftmäſigen Sittenlehre; was man auch wegen des mißverſtandenen Ausdrucks und wegen gewiſſer aus dem gemeinen Sprachgebrauch entſtandener niedriger Nebenideen, welche dieſem Wort ohne Grund ankleben, dagegen erinnern will. Es iſt hier nicht der Ort, dieſes durch Anwendung auf einige der edelſten Pflichten deutlich zu machen. So viel iſt aber gewiß, daß man in die Luft baut, wenn man einen andern Grund der Sittenlehre annehmen will, als den Glückſeligkeitstrieb, oder die verhältnißmäſige Befriedigung aller Bedürfniſſe der menſchlichen Natur. Erhalte dich in deiner urſprünglichen Vollkommenheit; dies iſt das höchſte Geſetz der praktiſchen Vernunft bey allen denkenden Männern und wird es ſeyn. Erhalte dich ſelbſt; dies iſt das einzige Geſetz, dem der Menſch unterworfen iſt.

Viertes Capitel.

Von der Gleichheit der Menſchen in Anſehung der Rechte und Verbindlichkeiten.

Nicht aber einer, ſondern alle, auf dieſelbe Art. Folglich haben alle Menſchen gleiche Pflichten, folglich gleiche Befugniſſe auf alle zur verhältnißmäſſigen Befriedigung ihrer Bedürfniſſe nöthige und dienliche Mittel, folglich gleiche Rechte gegen einander. Denn wer wird es leugnen, daß aus gleichen Verbindlichkeiten gleiche Rechte entſtehen? Gleich ſind ſie, dieſe Rechte, in Anſehung der verbindenden Kraft, gleich in Anſehung des Inhalts und Umfangs. Der durch zufällige Nebenumſtände (denn das ſind ſie, ſobald die Frage iſt, was iſt Rechtens?) wirkliche oder eingebildete Unterſchied der Menſchen hebt dieſe Gleichheit ſo wenig auf, daß er ſie vielmehr beſtätigt. Denn je weniger ein Menſch an innerlichen oder äuſerlichen Vorzügen beſitzt, deſto theurer iſt ihm dieſes Wenige, deſtomehr empfiehlt ihn die Natur, von dieſem Wenigen zu ſeiner Erhaltung Gebrauch zu machen. Jeder iſt ſich ſelbſt ſo theuer, als der andere. In dieſer Betrachtung legt die Natur keinem Menſchen mehr Pflichten auf, als dem andern, keinem giebt ſie mehr Befugniſſe. Giebt ſie dem einen mehr Talente, mehr Glücksgüter, als dem andern, ſo giebt ſie ihm zugleich, da die ſinnlichen Bedürfniſſe ein beſtimmtes Maas ihrer

Befriedigung haben, welches man nicht übergehen kann, ohne ſich unter der Würde eines vernünftigen Weſens zu erniedrigen, mehr Bedürfniß, oder, mit der Gelegenheit, mehr Pflicht, wohlzuthun; folglich auch mehr Befugniß in Anſehung der gegenſeitigen Liebe. Hieraus aber einen Schluß auf das Naturrecht machen, und behaupten, die Menſchen hätten gegen einander nicht gleiche Rechte und Verbindlichkeiten; dies heißt die Wiſſenſchaften verwirren, heißt die Bedeutung der Worte, Recht und Verbindlichkeit, heißt die Grenzen derſelben nicht kennen. In einer Verbindung mehrerer Menſchen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck iſt freylich ein Mann von vorzüglichern Talenten, als andere, hierdurch fähig, mehr Recht zu bekommen. Bekömmt er ſie aber, ſo bekömmt er ſie nur als Mittel ſeiner gröſern Verbindlichkeit, die er übernahm. Stehen in ſo einer Verbindung von Menſchen bey allen und jeden Mitgliedern die Verbindlichkeiten in dem genaueſten Verhältniß mit den Rechten eines jeden, ſo iſt bey aller Ungleichheit der Rechte, in der That noch immer Gleichheit da. Denn keiner hat mehr Rechte, als er Verbindlichkeit hat. Und ſo muß es nach dem Befehl der Vernunft in allen menſchlichen Verbindungen ſeyn. Es iſt daher ſo viel wie nichts geſagt, und heißt Redensarten für Wahrheit verkaufen, wenn man behauptet, die Weiſen wären die gebohrnen Herrn der Kinder am Verſtande. Wie will man denn das Recht der erſtern, über die letztern zu herrſchen, als ein angebohrnes Recht, blos aus der Vernunft beweſen? Oder ſoll etwa der Beweis anders woher entlehnt Nothwendigkeit a priori enthalten können? Wer beſtimmt denn, welches die Weiſen, und

die

die Kinder am Verſtande ſind? und wer iſt hierzu berechtigt? die Weiſen? — Wer hält ſich denn ſelbſt für dumm? Die Stimme des Volks? dies mag ſeyn. Bekomme ich aber aus dem Vorzug, welchen andere an mir finden, ein angebohrnes Recht, ihnen zu befehlen? Nimmermehr. Ich bekomme hierdurch nichts weiter, als die Hofnung, durch dieſe gute Meynung, welche andere von meinen Fähigkeiten und Vorzügen haben, Gelegenheit zu erhalten, denſelben wohlzuthun. Es kann wohl gar geſchehen, daß ſie mir, den ſie als den Weiſern erkennen, von deſſen Einſicht ſie ſich in Abſicht auf ihre eigenen Bedürfniſſe mehr verſprechen, als von ihrer eigenen, durch einen ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Vertrag verſprechen, meinen Willen zu dem Maasſtab ihrer Handlungen zu machen, oder meinen Befehlen zu gehorchen. Wo bleibt aber alsdenn das angebohrne Recht, wenn erſt ein Vertrag nöthig iſt, daſſelbe zu bekommen *). Und überdieſes entſteht auch hier nicht einmal Ungleichheit. Der Weiſere, als Regent der ſchwächern an Einſicht, hat mehr Recht gegen dieſe, weil er mehr Verbindlichkeiten gegen ſie hat, zu deren Erfüllung ſie ihn, vermöge des Vertrags zwingen können. Der Gehorſam gegen ſeine Befehle iſt nichts weiter, als die nothwendige Bedingung der von ihm übernommene, gröſern Verbindlichkeit. Es

*) Ich fechte hier nicht in die Luft. Es wird in der That noch jetzt öffentlich ſo gelehrt. Iſt dieſes gleich nur local, ſo werden mir billige Leſer dieſe Ergieſung meines Herzens, welches die groſe Wahrheit von der Gleichheit der Menſchen nicht gerne antaſten und ohne Vertheidigung laſſen will, verzeihen.

Digitized by Google

kömmt bey der Frage von der Gleichheit der Menſchen in Anſehung der Rechte und Verbindlichkeiten alles auf den Beſitz der Vernunft an. Und ſo viel Stärke der Vernunft, welche das Geſetz, ſich ſelbſt zu erhalten, einzuſehen erfordert wird, beſitzt jeder Menſch, der dieſen Namen nur einigermaſen verdient. Alle Menſchen ſind alſo in Anſehung deſſen, worauf es im Naturrecht allein ankömmt, ich meyne das Vermögen, das Geſetz und die daraus entſtehende Verbindlichkeit zu begreifen, gleich. Iſt ihnen dieſe bekannt, ſo ſehen ſie euch zugleich ihre Befugniß ein, alle Hinderniſſe ihrer Erhaltung ohne Ausnahme zu entfernen und zu unterdrücken. Folglich ſind ſie auch in ſofern einander gleich. Alle haben ſich vor einander aus dieſem Grunde gleich ſehr zu fürchten, ſich gleich ſehr in Acht zu nehmen, daß das Gleichgewicht nicht geſtört werde. Alſo ſind auch in ſoferne alle einander gleich. Alſo noch einmal; gleiche Verbindlichkeiten, gleiche Rechte.

Fünftes Capitel.

Von dem Grund des Unterſchiedes zwiſchen Naturrecht und Politik.

Dieſes für alle Menſchen, als vernünftige Weſen, und für alle Pflichten eines jeden allgemeine Geſetz der Natur zerfällt, auf zwey verſchiedene Verhältniſſe der Men-

Menſchen untereinander angewandt, in zwey Hauptthei-
le. Denn die Betrachtung, daß andere Menſchen eben
ſowohl, als ich, die Verbindlichkeit, folglich auch das
Recht haben, ſich ſelbſt zu erhalten, vermoge deſſen ein
jeder, ſo weit es, ohne jemanden nachtheilig zu ſeyn, ge-
ſchehen kann, nicht nur befugt iſt, ſich alle Mittel ſeiner
Erhaltung zuzueignen, ſondern auch ohne Ausnahme alle
Hinderniſſe, folglich auch ſeinen Mitmenſchen, wenn und
in ſo weit er dieſes iſt, von ſich zu entfernen, und, wenn
es nöthig iſt, gar zu unterdrücken; dieſe Betrachtung
macht, daß das Geſetz meiner Natur mir verbietet, irgend
etwas zu thun, wodurch die Erhaltung eines andern be-
einträchtiget, und dieſer genöthiget werden könnte, von ſei-
nem Recht, mich als ſeinen Feind zu behandeln, um ſich
der Gefahr, die er von mir zu fürchten hat, oder haben
könnte, zu entreiſſen, ſollte es auch nicht anders, als
durch meinen Tod geſchehen können, Gebrauch zu machen.
Die Betrachtung aber, daß ich ohne die Freundſchaft und
Unterſtützung anderer Menſchen nicht zufrieden und glück-
ſelig leben kann, daß es mir zur Befriedigung meiner
edelſten Bedürfniſſe unentbehrlich iſt, mit andern Men-
ſchen durch das Band der Liebe verbunden zu ſeyn; dieſe
Betrachtung macht, daß das Geſetz der Natur mir ver-
bietet, irgend etwas zu thun oder zu unterlaſſen, wodurch
andere veranlaßt werden könnten, die durch gegenſeitige
Liebe mit mir geſchloſſene Verbindung wieder aufzuheben,
mir ihre Liebe, Freundſchaft und Unterſtützung zu verſa-
gen oder zu entziehen. Aus jener Betrachtung fließt
der höchſte Grundſatz des Naturrechts, deſſen Inhalt iſt;
thue nichts, wodurch andere genöthiget werden könnten,

von ihrem Recht, dich als ihren Feind zu behandeln, Gebrauch zu machen; oder, wie andere denſelben ausdrücken: ſtöre die äuſerliche Ruhe nicht, beleidige niemand, nimm ihm nichts von dem ſeinigen, oder dem, was ihm rechtmäſig zugehört. Aus dieſer Betrachtung aber erzeugt ſich der höchſte Grundſatz der Politik, nemlich; thue nichts, wodurch andere berechtigt werden könnten, die ihre Liebe, Freundſchaft und Unterſtützung zu verſagen, oder zu entziehen; oder, wie andere ſagen, thue nichts, was die gegenſeitige Liebe zwiſchen dir und andern Menſchen vermindern oder aufheben könnte.

Jeder von dieſen zwey Theilen der Moral hat vier Unterabtheilungen, welches nicht in Anſehung des Grundſatzes und des Beweiſes, ſondern nur in Anſehung des Gegenſtandes, auf welchen die Grundſätze angewendet werden, und des Inhalts verſchieden ſind. Denn alle Verhältniſſe, welche zwiſchen Menſchen ſtatt finden können, laſſen ſich füglich auf dieſe vier zurückbringen; in welchen nemlich, 1) einzelne Menſchen gegen einander auſer der bürgerlichen Geſellſchaft, oder im Naturſtande 2) Volk und Volk, 3) Fürſt und Volk, 4) die Mitglieder eines Volks (in der letztern Bedeutung des Worts) mit und gegen einander ſtehen. Denn in allen dieſen Verhältniſſen finden theils vollkommene, theils unvollkommene Pflichten und Befugniſſe ſtatt.

Sech-

Sechstes Capitel.

Worinne die Verbindlichkeiten des Naturrechts beſtehen, von dem Urſprung des Eigenthums, und von ſtillſchweigenden Verträgen.

Ich übergehe hier die Politik, weil ſie zu meiner gegenwärtigen Abſicht nicht gehört, nachdem ich, welches mir nöthig ſchien, den Unterſchied zwiſchen dem ſtrengen Recht und der Politik, und die Grundſätze von beyden angedeutet habe; und bemerke hier, daß alles, was wir gegen andere zu beobachten vollkommen verbunden ſind, eigentlich nur in Unterlaſſen beſteht: oder, genau verſtanden, ſind wir gegen andere zu nichts vollkommen verbunden, als denſelben nichts von demjenigen, was ſie als das ihrige anzuſehen vollkommen berechtigt ſind, zu nehmen. Allein, ſagt man, es giebt ja ſo viele Fälle, wo man vollkommen verbunden iſt, dem andern etwas von dem ſeinigen zu geben, oder zu ſeinem Beſten etwas zu thun. Allerdings iſt dieſes oft der Fall. Allein, die Sache genau überlegt, ſind dieſes nur Dinge welche der Berechtigte mit vollkommener Befugniß zu dem ſeinigen rechnet, ſo daß man ihm etwas von dem ſeinigen nehmen würde, wenn man ihm was man ihm zu geben oder zu leiſten ſchuldig iſt, nicht geben oder leiſten wollte. Denn von dem Augenblick, da einer dem andern etwas ver-

verſpricht, iſt dieſer Herr des verſprochenen Gegenſtandes, und eben ſo vollkommen berechtigt, denſelben unter die erworbenen Mittel ſeiner Erhaltung zu zählen, als alles was er rechtmäſſig, d. i. ohne Verletzung irgend eines Menſchen in ſeinem körperlichen Beſitz hat. Denn was ſollte ihn wohl hindern, etwas, das der andere beſitzt, als das ſeinige anzuſehen, ſobald der rechtmäſſige Beſitzer ſich auf eine gewiſſe und zuverläſſige Weiſe von ſeinem Eigenthum losſagt, oder daſſelbe veräuſert? Der Umſtand der nicht ſogleich mit dem Verſprechen geleiſteten Uebergabe des verſprochenen Gegenſtandes verändert das Recht nicht im geringſten, weil hier alles blos auf die Gewißheit der Veräuſerung von der einen, und der Beſitzergreifung von der andern Seite ankömmt. Wo ſollte wohl, wenn man die Sache, wie billig nach der Vernunft allein beurtheilen will, ein rechtlicher Unterſchied zwiſchen der Beſitzergreifung eines Herrnloſen, und der Acceptation eines von dem Herrn mir verſprochenen oder veräuſerten Gegenſtandes liegen. Folglich heißt dem andern etwas dem gegebenen Verſprechen gemäß geben, nichts weiter, als demſelben etwas, das ſchon vor geſchehener Uebergabe ſein eigen war, nicht nehmen.

Es entſteht nun die Frage, wenn iſt etwas ſo mein, daß ich berechtigt bin, alle übrige Menſchen mit Gewalt von dem Gebrauch deſſelben auszuſchlieſſen, oder wie entſteht das Eigenthum? Es entſtehet durch Beſitzergreifung bey Herrnloſen; bey Dingen aber, die bereits in dem Eigenthum eines andern ſind, muß derſelben die Veräuſerung von Seiten des Herrn vorhergehen und zu Grunde liegen.

liegen. In Anſehung jener Art, das Eigenthum zu erwerben, iſt kein Zweifel. Denn alle Menſchen haben gleiche Pflicht, ſich zu erhalten, folglich gleiche Befugniß auf alle Dinge, welche Mittel ihrer Erhaltung ſeyn können. Jeder Gegenſtand, als Mittel der Erhaltung des menſchlichen Daſeyns betrachtet, iſt ſo lange Herrnlos, als niemand ein ausſchlieſſendes Recht über denſelben, ſondern alle gleiches Recht zu demſelben haben. Wer ſich alſo etwas Herrnloſes zueignet, bedient ſich blos ſeines Rechts, thut folglich keinem andern Unrecht, beſitzt folglich das ergriffene rechtmäſig. Durch die Beſitzergreifung entſteht die für andere vermöge des Geſetzes verbindende Gewißheit, daß der ergreifende ſich den Gegenſtand rechtmäſig zugeeignet habe, rechtmäſig als ſein eigen anſehe, folglich andere von dem Gebrauch deſſelben auszuſchlieſen brechtigt iſt. Und ſo entſteht das Eigenthum, als ein ſtärkeres Recht des Herren, wodurch das ſchwächere Recht (denn es iſt nichts als Befugniß,) aller übrigen denſelben Gegenſtand, ſo lange er Herrnlos war, in ihr Eigenthum zu bringen, unterdrückt und ausgelöſcht wird. Es entſteht aus der frühern Beſitzergreifung, und gründet ſich zunächſt auf die Gewißheit, daß der ergreifende den in Beſitz genommenen Gegenſtand als Mittel ſeiner Erhaltung anſehen. Wollten andere, ob ſie dieſes gleich wüßten, denſelben Gegenſtand immer noch als Herrnlos anſehen, und ſich denſelben zueignen, ſo handelten ſie entweder widerrechtlich gegen einen, der auf dieſe Sache eben ſo viel Recht hatte, wie jeder andere, und ſich ſeines Rechts früher bediente, oder ſie müßten ein ſtärkeres Recht haben, Herrnloſe Dinge in ihr Eigenthum zu bringen,

gegen welche das Recht des ergreifenden von gar keinem Belang wäre. Da das letztere durchaus nicht statt findet; so ist und bleibt so eine Handlung rechtswidrig; folglich ist der Besitz des ergreifenden allein rechtmäßig.

Was aber Dinge betrifft, welche schon ein Eigenthum anderer Menschen sind, und Handlungen, welche ein Mensch zum Besten eines andern thun kann; so giebt es hier zu in dem natürlichen Verhältniß der Ruhe der Menschen gegen einander, oder in der Regel, kein anderes Erwerbsmittel, als die freywillige und gewisse Veräuserung des Herrn. Denn ehe ein Mensch sich etwas, das schon im Eigenthum eines andern ist, zu eignen darf, muß zuvor der Gegenstand in einen Zustand versetzt werden, in welchem alle Menschen gleiches Recht, denselben in Besitz zu nehmen, haben. Dieses findet aber nichs eher statt, als bis das stärkere Recht des einen, ich meyne das Recht des Besitzes aufgehoben ist; und dieses ist in der Regel, wovon hier allein die Rede ist, und seyn kann, nicht anders möglich, als wenn sich der Herr von seinem Eigenthum losſagt. Mithin muß erst das Eigenthum des einen über denselben Gegenstand durch Veräuserung aufhören, ehe das des andern anfangen und rechtmäßig seyn kann. Freywillig muß diese Veräuserung seyn, weil in dem Zustand der Ruhe kein Mensch ein Recht hat, den andern zu zwingen, ihm etwas von den seinigen zu geben, so daß folglich der Zwang den Besitz des zwingenden nothwendig unrechtmäßig macht, da derselbe ein Eingriff in die Rechte eines andern ist. Gewiß muß sie seyn, weil sonst der Acceptant keinen Beweis seines Ei-

Eigenthums gegen die Anſprüche des erſten Herrn hat; denn in Ermangelung des Beweiſes iſt das Recht des erſten Herrn noch nicht erloſchen.

Auf dieſe Gewißheit muß zwar überhaupt, vorzüglich aber bey Handlungen geſehen werden, welche einer von dem andern fordert. Sie entſteht aber entweder aus einem unzweydeutigen ausdrücklichen Vertrag, oder Verſprechen; oder aus Handlungen, aus welchen ſich die Einwilligung des verbundenen eben ſo gewiß und ungezweifelt ſchlieſen und beweiſen läßt, wie aus einer ausdrücklichen Erklärung.

Niemand zweifelt an dem erſtern. In Anſehung des letztern aber, welches die Lehrer des Naturrechts ſtillſchweigende Einwilligung nennen, entſteht die nothwendige Frage, wenn wohl aus einer Handlung eines Menſchen mit vollkommener Gewißheit geſchloſſen werden kann, daß derſelbe dadurch in die Veräuſerung eingewilligt, ſich von ſeinem Eigenthum losgeſagt, ſich verbindlich gemacht habe, etwas zum Beſten des andern zu thun? Denn wenn man ſich, wie es denn geſchehen muß, in Anſehung einer ſtreitigen Rechtsfrage verhalten will, wie ein gerechter Richter in Anſehung der Rechte beyder Theile, und beyde hört, um den wahren Grund des von dem einen an den andern gemachten Anſpruchs zur nöthigen Gewißheit zu bringen, damit keinen Unrecht geſchehe; ſo kann man nicht alle Handlungen, oder vielmehr keine Handlung des verpflichtet ſeyn ſollenden an ſich betrachtet, welche der aus derſelben berechtigt ſeyn wollende als einen gül-

gültigen Grund seiner Forderung, als Veräuserung angesehen wissen will, dafür erkennen, wenn nicht besondere Umstände mit so einer Handlung verbunden waren, welche dieselbe so einer Auslegung fähig machen. Mit vollkommener Gewißheit muß es aus der Handlung folgen, daß der eine dadurch veräussern, oder sich verbindlich machen wollte. Aus keiner Handlung aber, an sich betrachtet, folgt diese Gewißheit. Es muß also derselben noch etwas vorhergehen und zu Stunde liegen, wodurch sie zu einer vertragsmäßigen Einwilligung geeigenschaftet wird. Dieser Umstand kömmt also, als ein wesentliches Erforderniß bey Fragen dieser Art vorzüglich in Betrachtung; und das um so viel mehr, da man sich nie die Mühe genommen hat, die Untersuchung in Ansehung der stillschweigenden Verträge so weit zu treiben, so nöthig und unentbehrlich dieses war.

Das worauf die Entscheidung eigentlich ankommt, ist die Frage, wie ist überhaupt Veräuserung möglich? Da nun dieses nur auf zweyerley Art gedenkbar ist, entweder durch die vorgängige Bitte des einen, oder durch ein freywilliges, durch keine Bitte des erstern veranlaßtes Anerbieten des Eigenthümers, so daß in dem erstern Fall die Einwilligung des Herrn der Acceptation folgt, im letztern vorhergeht; so ist offenbar, daß die Gewißheit der stillschweigenden Veräuserung ebenfalls nur auf zweyerley Art möglich ist: wenn nemlich der eine auf die vorhergehende Bitte des andern giebt, oder thut, oder wenigstens zu thun anfängt, ohne sich durch Worte oder Zeichen, welche zwischen beyden Theilen eben sowohl ihre bestimmte Be-

Bedeutung haben, als Worte, zu erklären; oder wenn er, ohne von mir gebeten zu seyn; mir etwas von dem seinigen giebt, oder an dem meinigen zu meinem Besten so thut, daß ich es billige, und auf meine noch folgende Acceptation das nemliche zu thun stillschweigend fortfährt. Es kömmt also alles auf die Erklärung des veräusernden an, und der ganze Unterschied zwischen ausdrücklicher und stillschweigender Einwilligung von Seiten desselben besteht in weiter nichts, als der Art, wie er sich erklärt, welche als etwas zufälliges, die Fälle, in welchen allein Veräuserung statt finden, und mit Gewißheit bewiesen werden kann, nicht vermehren darf.

Es giebt zwar Fälle, wo bey völligem Schweigen beyder Theile nicht allein körperliche Dinge gültig veräusert, sondern sogar Vorträge über Handlungen, die einer zum Besten des andern unternehmen soll, geschlossen werden können. Allein auch dieses macht keinen Unterschied, indem hier allein von der Gewißheit der Erklärung des veräusernden, oder des verbundenen die Frage seyn kann. Was aber Handlungen betrifft, zu deren Ausübung viel Zeit erfordert wird, und welche gleichsam ein ganzes System von Handlungen ausmachen, dergleichen die Erziehung eines Kindes ist; so wird man aus dem Schweigen beyder Theile, die in Ansehung der Frage, wie lange die Verbindlichkeit des verpflichteten daure, erforderliche Gewißheit schwerlich erzwingen können. Uebrigens giebt es auch hier wie vorhin nur zwey Fälle, wo die Veräuserung gewiß ist.

Man muß dieſes vorzüglich deswegen merken, weil von dieſen ſtillſchweigenden Verträgen der gröſte Mißbrauch gemacht wird. Was hat man nicht alles als ſtillſchweigende Einwilligung angeſehen wiſſen wollen? Zu wie viel Streitigkeiten und Kriegen zwiſchen Völkern hat nicht die Unwiſſenheit in Anſehung deſſen, was das Naturrecht allein als ſtillſchweigende Veräuſerung (in der weiteſten Bedeutung des Worts) gelten läßt, Anlaß gegeben? Alles beynah, was Völker aus Menſchlichkeit und Liebe im Frieden ſowohl, als im Krieg gegen einander beobachten, iſt von demjenigen Theil, dem dergleichen Dienſte wiederfuhren, als ein gültiger und verbindender Rechtsgrund, das nemliche für immer zu fordern, angeſehen und ausgegeben worden. Dieſes geht ſoweit, daß man ſich ſogar noch in unſern Zeiten nicht bedenkt, die Unterlaſſung von dergleichen Dingen, die an ſich nicht das geringſte verbindliche enthalten, als gerechte Urſachen zum Krieg in die Kriegserklärungen zu ſetzen. Noch jetzt tragen ſich die meiſten Lehrer des Naturrechts mit einem Gewohnheitsrecht, welches, ob es gleich aus falſch ausgelegten Handlungen der Völker gegen einander entſtanden iſt, dennoch unter den europäiſchen Völkern (denn auf dieſe, als auf die ſo genannten geſitteten Völker, ſchränkt man es ein) ſtatt finden ſoll; ein Recht, welches kein Recht iſt, weil es einen Widerſpruch einſchließt. Denn wie kann wohl Gewohnheit, an ſich betrachtet, einen gültigen und hinreichenden Rechtsgrund abgeben? Geben Liebesdienſte, die ein Menſch, ein Volk dem andern erzeigt, dem letztern ein Recht, das nemliche für immer zu fordern? Ich habe mirs z. B. zur Pflicht gemacht

ei-

einem Armen wöchentlich etwas bestimmtes zu geben; bin ich deswegen so verbunden, dieses ferner zu thun, daß ich darzu gezwungen werden kann? Und so verhält sichs in Ansehung aller Liebesdienste. Gewohnheit hat vermöge des Begriffs (denn dieses Wort drückt nichts weiter aus, als was gewöhnlich, oder zu wiederholten Malen geschehen ist und geschieht) keine von den zu einem stillschweigenden Vertrag erforderlichen Eigenschaften, welche allein in dem Willen des verbundenen ihren Ursprung haben. Soll nun Gewohnheit ein gültiger Rechtsgrund, das nemliche für immer zu fordern, werden, so muß derselben etwas verbindendes vorhergehen und zu Grunde liegen, wodurch sie diese Eigenschaft erhält. Da nun dieses Etwas nicht in dem Willen des verbundenen selbst seinen zureichenden Grund haben kann, weil alsdann die Gewohnheit gar nicht mehr statt fände; so ist es nicht anders möglich, als durch den Willen eines Regenten, welchem der Wille der Unterthanen so unterworfen ist, daß sie in allen Fällen, wo es der Regent will, das was gewöhnlich, oder öfter als einmal geschehen ist, als gültigen Rechtsgrund an sich anerkennen müssen. Folglich kann Gewohnheit nur im bürgerlichen, Unterthanen, als solche, verbindenden Recht, vermöge des Willens des Regenten, einen verbindenden Erwerbstittel ausmachen; welcher folglich allenthalben wegfällt, wo kein Oberherr ist. Man sieht hieraus, wie die Idee, oder vielmehr die Chimäre eines Gewohnheitsrechts zwischen unabhängigen Völkern entstanden ist; nemlich aus der Vermischung ganz ungleichartiger Dinge, des bürgerlichen und des Na-

turrechts; ſo wie dieſe Vermiſchung aus Unwiſſenheit in Anſehung der Quellen und der Grenzen von beyden, vorzüglich aber des letztern.

Siebentes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf die Zeugung, in ſofern dieſelbe als Grund der elterlichen Gewalt betrachtet wird.

Ich erwähne dieſes hier deswegen mit mehrerm, weil auch die Frage von den Gründen und Grenzen der Rechte der Eltern über die Kinder, auf welche nun die angeführten allgemeinen Grundſätze angewendet werden ſollen, von dieſer falſchen Auslegung weder frey geweſen iſt, noch jetzt iſt. Zwar iſt man darinne einig, daß der elterlichen Gewalt, als einem vollkommenen Recht, eine vollkommene Verbindlichkeit von Seiten der Kinder und der Eltern zu Grunde liegen und entſprechen müſſe. Da man aber einmal, als ausgemacht, angenommen hatte, daß dieſes vollkommene Recht der Eltern mit der Geburt der Kinder anfange, ſo mußte man auch, um ſich nicht ſelbſt zu widerſprechen, annehmen und zugeben, daß die Verbindlichkeit der Eltern, das Kind zu erziehen, als zu welcher die elterliche Gewalt das unentbehrliche Mittel, und von demſelben Umfang iſt, von der Geburt deſſelben anfange, vollkommen zu ſeyn. Dieſe Verbindlichkeit konn-

konnte nicht unter die angebohrnen Pflichten gehören, weil dieſe ganz in der einzigen Hauptpflicht, andern Menſchen nichts von dem ihrigen zu nehmen, oder das eben feſtgeſetzte Gleichgewicht nicht zu ſtören, enthalten ſind, die Handlungen eines Menſchen aber an ſich und ohne Veräuſerung des verbunden ſeyn ſollenden nicht zu dem Eigenthum eines andern gehören können. Denn ſo wenig ein Menſch berechtigt iſt, einem andern etwas von demjenigen, was er rechtmäſig beſitzt, zu nehmen, eben ſo wenig iſt er verbunden, demſelben etwas von dem ſeinigen zu geben. Mithin war es nöthig anzunehmen, daß ſich die Eltern dem Kinde durch einen Vertrag verbindlich gemacht hätten, daſſelbe zu erziehen. Da nun aber zwiſchen den hier in Betrachtung kommenden Perſonen kein ausdrücklicher Vertrag möglich war, ſo mußte man ganz natürlich auf einen ſtillſchweigenden Vertrag verfallen, wenn die einmal behauptete Meynung beſtehen ſollte. Man leitete daher die Verbindlichkeit der Eltern, ihre Kinder zu erziehen aus einer Handlung der erſtern her, welche an ſich und in dieſer Betrachtung gar nichts verbindendes enthält. Denn hier iſt nicht die Frage, ob die Eltern gegen einander, oder gegen einen dritten verbunden ſeyn können, ſich des von ihnen erzeugten Kindes anzunehmen; ſondern ob das Kind berechtigt iſt, von den Eltern zu fordern, daß ſie für ſeine Erziehung ſorgen ſollen? Denn iſt das Kind nicht berechtigt, ſo ſind die Eltern nicht verbunden; ſo daß auch das Recht der letztern, als das zur Erfüllung ihrer Verbindlichkeit unentbehrliche Mittel, nicht weiter ſtatt finden kann. Der Grund nun von dieſem Recht des Kindes ſoll in der Zeugung, als einer ver-

bindlichen Handlung liegen. Die Befriedigung eines phyſiſchen Bedürfniſſes, wozu jeder Menſch, in ſofern ſie nur ohne alle Beeinträchtigung anderer, welche exiſtiren, geſchieht, vermöge ſeiner Exiſtenz, oder einer angebohrnen Pflicht, befugt iſt; die Begattung, blos an ſich betrachtet, ſoll ein ſtillſchweigender Vertrag mit dem noch zu erwartenden Kinde ſeyn, folglich von Seiten der Eltern ein demſelben gegebenes verbindliches Verſprechen. Wem wird aber hier etwas verſprochen? Dem Kind, welches zur Zeit des gegeben ſeyn ſollenden Verſprechens nicht einmal exiſtirt, vielweniger den Gebrauch der Vernunft hat, welcher doch eben ſowohl, als die Exiſtenz, ſchlechterdings und nothwendig erfordert wird, wenn überhaupt Rechte und Verbindlichkeiten ſtatt finden, und wenn ins beſondere ein Menſch ſich andern, und andere ſich verbindlich machen ſoll, welches beydes bey unſrer Frage der Fall iſt. Denn nimmt man den Gebrauch der Vernunft von einer Seite weg, wie es hier von Seiten des noch künftigen Kindes iſt: ſo fehlt, wenn derjenige, welchem der Gebrauch der Vernunft mangelt, der berechtigte ſeyn ſoll, die Rechtskraft der Forderung deſſelben, nemlich daß Bewußtſeyn, daß er berechtigt ſey, den andern zur Erfüllung des gegebenen Verſprechens mit Gewalt zu zwingen, welches das einzige iſt, was den verbundenen treibt, ſeiner Schuldigkeit nachzukommen, damit er den berechtigten nicht nöthige, ſein Recht mit Gewalt geltend zu machen, und dadurch an ſeiner Erhaltung leide. Die Furcht, durch den rechtmäſſigen Zwang, welchen der berechtigte gebrauchen darf und wird, in Anſehung ſeiner Erhaltung in Gefahr zu kommen, giebt ja dem Vortrag

allein

allein Leben und Rechtskraft. Sie gründet ſich aber auf den Gebrauch der Vernunft von Seiten des berechtigten, oder auf das Bewußtſeyn deſſelben, daß er ein Recht gegen den andern habe. Nimmt man nun den Gebrauch der Vernunft bey demſelben weg; wo bleibt die Furcht von Seiten des verbundenen, das Gleichgewicht zu ſtören, welches zwiſchen Menſchen nur, in ſofern ſie in der That zugleich als vernünftige Weſen exiſtiren, ſtatt findet? wo bleibt die Wirkung des Vertrags?

Iſt aber derjenige, welcher den Gebrauch der Vernunft nicht hat, wie in unſrer Frage das Kind in Anſehung des den Eltern ſchuldigen Gehorſams, als einer Verbindlichkeit, der verbundene; wie ſtehts auf Seiten des berechtigten um den Beweis und die Gültigkeit des erhaltenen Verſprechens? Denn ihm kömmt es zu, dieſes zu beweiſen, wenn anders der Zwang, welchen er, um ſein Recht im Weigerungsfall geltend zu machen, anwenden will, rechtmäſig ſeyn ſoll. Wie kann er aber das; wenn der verbunden ſeyn ſollende zur Zeit des vermeyntlich gegebenen Verſprechens nicht fähig war zu verſprechen und ſich andern verbindlich zu machen? Will man alſo nicht Redefiguren für Wahrheit verkaufen, ſo muß man zugeben, daß beyde Contrahenten nicht allein exiſtiren, ſondern auch den Gebrauch der Vernunft haben müſſen, wenn ſie ſich einander gegenſeitig verbindlich ſollen machen können. Da nun aber dieſes in Anſehung der Eltern und Kinder nicht iſt, wenn dieſe auch bereits exiſtiren, ſo kann zwiſchen beyden kein rechtliches Verhältniß, welches allererſt durch Verſprechen erzeugt würde, ſtatt finden. Folg-

lich giebt es keine elterliche Gewalt, keine Verbindlichkeit der Eltern und der Kinder gegen einander, welche von der Geburt der letztern anfienge; und der Zeugung muß in dieſer Betrachtung alle verbindende Kraft abgeſprochen werden. Denn einen andern Grund, als die Zeugung, wird man ſchwerlich finden. Und wollte man auch etwas anders dafür angeben, ſo würde daſſelbe mit denſelben Gründen, welche gegen die Zeugung angeführt worden ſind, und auf dieſelbe Art, vollkommen widerlegt werden können.

Indem ich aber leugne, daß kein Recht der Eltern über die Kinder, in ſofern es von der Geburt der letztern anfangen ſoll, angenommen werden dürfe, ſo ſage ich damit nicht, daß die Eltern gar keine Befugniß über die Kinder haben können. Nur aus den Grenzen des Naturrechts habe ich dieſe Befugniß verweiſen wollen, weil dieſelbe der nothwendigen Eigenſchaft eines Rechts ganz ermangelt. Was aber nicht zu einem beſtimmten Theil der Moral gehört, kann deswegen ſehr wohl zu einem andern gerechnet werden müſſen. Nur darf man die Theile der Moral, und alles was zu jedem gehört, nicht vermiſchen, wenn ſie gleich eine gemeinſchaftliche Quelle haben. Was ich hiermit thue und will, iſt Grenzberichtigung der verſchiedenen Theile der Sittenlehre, auf welcher nicht weniger beruht, als die äuſerliche Ruhe, die nothwendige Bedingung unſerer Erhaltung. Denn fehlt uns die gewiſſe Ueberzeugung von den Grenzen unſerer Rechte und Verbindlichkeiten, ſo ſind wir in Gefahr, bald etwas zu fordern, wozu wir nur befugt, nicht berechtigt

ſind,

ſind, bald etwas zu verweigern, wozu wir verbunden, nicht blos verpflichtet ſind, und durch beydes die äuſerliche Ruhe zu ſtören. Denn ein Menſch läßt ſich nicht gern gezwungen etwas von den ſeinigen nehmen.

Indeſſen wollen wir dieſe Schwierigkeit, ſo groß ſie iſt, vergeſſen, wollen den noch zukünftigen Menſchen als exiſtirend und mit dem vollkommenen Gebrauch der Vernunft annehmen. Wie wird er, als der berechtigte, beweiſen können, daß diejenigen, welche die nächſte Urſache ſeiner Exiſtenz waren, dieſer Handlung wegen rechtlich verbunden ſind, von ihm mit rechtmäſiger Gewalt gezwungen werden können, ihn zu erziehen? Denn er wird es beweiſen müſſen *), daß ſeine Eltern ſich hierzu verbindlich gemacht haben. Denn jede Handlung, welche einer zum Beſten des andern zu thun vollkommen verbunden ſeyn ſoll, ſetzt von Seiten des verbundenen eine Veräuſerung, folglich eine Handlung voraus, welche als der Grund der Forderung von dem fordernden bewieſen werden muß. Denn ſonſt iſt jede Handlung, mit ihrer Wirkung, in der ſtrengſten Bedeutung, des Worts, Eigenthum des handelnden, und bleibt es ſo lange, als die Veräuſerung noch ungewiß iſt.

*) Nicht vor einem Richter, wie es aus den Worten zuflieſen ſcheint, ſondern vor ſeiner eigenen Vernunft, weil der Gebrauch der Gewalt nicht anders rechtmäſig iſt, als durch die gewiſſe Ueberzeugung, daß der andere verbunden ſey, und ſich durch nichts von ſeiner Verbindlichkeit losmachen könne.

Digitized by Google

Alſo wie ſiehts um den Beweis und die Gewißheit des den Kindern von den Eltern gegebenen Verſprechens? Kann der Gezeugte zu den Zeugenden ſagen; ihr habt mich gezeugt, und deswegen ſeyd ihr verbunden mich zu erziehen? Können nicht die Eltern dagegen ſagen; wir thaten mit jener Handlung, durch welche du deine Exiſtenz erhieltest, zu unſerer eigenen Erhaltung etwas, wozu wir vollkommen berechtigt waren, und nicht nöthig hatten, dieſes Recht erſt durch ein Verſprechen zu erkaufen. Ja, ſpricht das Kind, ihr ſeyd die Urſache meines Daſeyns, und habt die Abſicht gehabt, mich zu zeugen, oder hättet ſie haben ſollen. Deine Exiſtenz, erwiedern die Eltern, iſt das Werk der Natur, und wir nur die Werkzeuge, durch welche ſie dich werden ließ; ſie iſt eine Wohlthat der Natur, welche ſie dir durch uns erzeigen ließ, und nicht die unſere. Du kameſt wegen dieſes Geſchenks der Natur weder von derſelben, noch vielweniger von uns mit vollkommenen Recht fordern, dich zu erziehen und das angefangene zu vollenden. Denn eine Wohlthat giebt kein Recht auf mehrere; uns hat die Natur weiter keine Pflicht aufgelegt, als die einzige, uns ſelbſt zu erhalten. Ein Theil dieſer Verbindlichkeit iſt, andern nichts von dem ihrigen zu nehmen. Dir aber haben wir nichts genommen, ſondern vielmehr von dem unſrigen gegeben. Und wäre auch dein Daſeyn keine Wohlthat für dich, ſo kannſt du dennoch von uns deswegen, weil wir dich gezeugt haben, nichts fordern. Denn wir thaten blos der uns von der Natur aufgelegten Pflicht, uns ſelbſt zu erhalten, Genüge, ohne dir Unrecht zu thun, weil deine Rechte erſt mit deiner Exiſtenz angefangen haben.

Digitized by Google

ben. Haben wir die Abſicht gehabt dich zu zeugen, ſo iſt dieſe Abſicht weder überhaupt, noch vielweniger ein dir gegebenes Verſprechen, dich zu erziehen. Waren wir verpflichtet, dieſe Abſicht zu haben, ſo waren wir es, weil es uns die Natur gebietet; ſo daß nicht du, ſondern die Natur allein von uns fordern kann, für deine Erziehung zu ſorgen. Allein, ſagt das Kind, ich muß ohne fremde Hülfe umkommen, und die Natur, welche mich durch euch werden ließ, will auch, daß ich von euch ſo lange, bis ich ſelbſt für meine Erhaltung zu ſorgen fähig bin, erhalten werden ſoll. Es kann ſehr wohl ſeyn, antworten die Eltern, daß dieſes der Wille der Natur iſt. Will ſie es aber, ſo will ſie es um unſrer ſelbſt willen, weil deine Erziehung ein Mittel unſrer Erhaltung iſt. Kann aber die Natur von uns verlangen, dich zu erziehen, ſo kannſt du es deswegen nicht von uns forbern. Denn nicht alles, was uns die Natur in Anſehung deiner zu thun gebietet, iſt ſo beſchaffen, daß du es zu fordern berechtigt wäreſt. Denn du biſt ein Menſch eben ſowohl, als wir Menſchen ſind. Du biſt eben ſowohl verbunden uns nichts von dem unſrigen, als wir, dir nichts von dem deinigen zu nehmen.

Und auf dieſe Art ſcheint ſich die Sache in der That zu verhalten. Denn dies war alles, was das Kind, als Grund ſeines Rechts, ſeine Erziehung von den Eltern zu fordern anführen konnte. Und ich ſollte meynen, daß hierinne kein gültiger, hinreichender Rechtsgrund läge. Und dieſes um ſo weniger, da ich ſogar einige Umſtände, auf welche andere unbefugter Weiſe bauen, indem es nichts

als

als factiſche Vorausſetzungen ſind, mit in Rechnung gebracht habe; daß nemlich die Eltern die Abſicht gehabt haben, das Kind zu zeugen, oder daß ſie dieſelbe hätten haben ſollen. Mag doch immer das letztere wahr ſeyn, ſo iſt doch das erſtere Thatſache, welche nie vorausgeſetzt werden darf. Und wem ſind denn nun die Eltern verantwortlich, wenn ſie dieſe Abſicht nicht haben? Wem ſind ſie es, wenn ſie dieſelbe wirklich gehabt haben? Doch wohl demjenigen, von welchem dieſe Verbindlichkeit zunächſt herkömmt, folglich der Natur; ſo daß die Frage von den Gründen der Rechte zwiſchen Eltern und Kindern zwar in die Moral überhaupt, aber nicht in das Naturrecht gehöret, in ſofern ſie von der Geburt der letztern anfangen ſollen. Denn hier ſind doch eigentlich nur ſolche Gegenſtände zu behandeln, in Anſehung welcher ein Menſch zunächſt andern Menſchen ſo verantwortlich iſt, daß dieſe, wenn es ein Verſprechen iſt, denſelben zur Erfüllung deſſelben zu zwingen, und wenn es eine Beleidigung iſt, (ademtio) ihn dafür zu ſtrafen berechtigt ſind.

Und geſetzt auch, daß ſich die Eltern bey ihrer Verbindung einander gegenſeitig verbindlich machen, die aus derſelben zu hoffenden Kinder gemeinſchaftlich zu erziehen, ſo hat aus dieſem Verſprechen niemand ein Recht, als die Eltern gegen einander. Folglich nicht das Kind, auſer wenn daſſelbe im Zuſtande der Vertragsfähigkeit es dahin zu bringen vermag, daß ſich die Eltern ihm verbindlich machen. Es iſt aber klar, daß dieſer Fall nicht eher ſtatt finde, als bis das Kind zu dem völligen Gebrauch

der

der Vernunft gelangt iſt, als welches zu der Acceptation und der Rechtskraft des Vertrags erfordert wird. Es iſt in dieſem Fall gerade ſo, wie wenn ſich mehrere verbinden, etwas zum Beſten eines dritten gemeinſchaftlich zu thun. Denn hier haben nur die verbundenen unter und gegen einander, nicht der dritte gegen jene, vollkommne Rechte und Verbindlichkeiten, ſo lange ſie demſelben nicht rechtskräftig zu acceptiren erlauben.

Das letztere zu thun, erfordert in Anſehung des Verhältniſſes der Eltern und der Kinder die Klugheit. Denn wer wollte ſich wohl mit ſeinen Kindern auf ſo eine Art einlaſſen, daß dieſelben, alles, was zu ihrer Erziehung erforderlich iſt, zwangsmäſig fordern könnten? Denn auf dieſe Art gienge der Werth der Wohlthat, und die Dankbarkeit, wo nicht ganz, doch gröſtentheils verlohren. Dies hieſe ſich das vornehmſte Mittel, den Zweck der Erziehung, welchen die Eltern ſowohl in Anſehung ihrer ſelbſt, als der Kinder dabey haben, zu erreichen, entziehen. Denn Wohlthat hört gröſtentheils auf Wohlthat zu ſeyn, ſobald ſie als Recht gefordert werden darf, weil die Vernunft ihre Würde weit mehr und erhabener durch Beobachtung des poſitiven, als des negativen Gleichgewichts, wovon ich oben geſprochen habe, behauptet. Wohlthat entſpringt aus Liebe. Man liebt um zu lieben, und geliebt zu werden. Liebe um Liebe. So viel nun Zwang zu der Wohlthat hinzukömmt, um ſo viel wird die Liebe, d. i. der Antriel ſowohl, als Zweck der Wohlthat, vermindert. Es iſt daher der Natur des Menſchen ſehr gemäß, daß die Vernunft, welche gern nach ganz

reinen

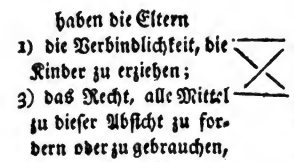
reiner Autonomie thätig iſt, das was Zwangsgeſetze (alſo auch Verträge) gebieten, nicht ſo willig thut, als was dem Geſetz der Liebe gemäß iſt *).

Iſt es nun alſo ſchon der Klugheit und dem Geſetz, welcher die Behauptung der Würde der Vernunft gebietet, zuwider, ſich zu Wohlthaten zwangsmäſig verbindlich zu machen; ſo iſt es noch weit auffallender, wenn jemand

*) Ich leugne nicht, daß es Fälle geben kann, wo es rathſam, ja ſogar nöthig iſt, ſich andere im Betreff der Liebesdienſte durch Verträge zu verpflichten. Allein es bleibt in dieſen Fällen auch wahr, was ich eben jetzt angemerkt habe. Man kann ſich nun auf dieſe Dienſte ſicherer verlaſſen, aber ſie flieſen aus einer weniger edlen Quelle. Und wenn nichts als die Vertragspflicht Antrieb iſt, ſo wird wenig groſes und edles gethan. Geſchieht es dennoch, ſo kann man gewiß ſeyn, daß die Abſicht, ſich um andere verdient zu machen, weit mehr Antheil daran hat, als das Bewußtſeyn der durch Vertrag nothwendigen Pflicht gegen andere. Anſtatt alſo, daß die Natur dadurch, daß ſie, wie ich behaupte, für die Vollendung des neuen Weltbürgers nicht durch das Mittel des Zwangs ſorgt hierdurch dieſem Zweck entgegen arbeiten ſollte, wählt ſie darzu, eben durch die Entfernung alles Zwangs, ein weit zweckmäſigeres Mittel, nemlich das Bedürfniß der menſchlichen Vernunft zu lieben, welches ſich gegen die Hülfsbedürftigſten, dergleichen die Kinder ſind, am allermeiſten äuſert, und welches die Natur, unſer aller Mutter, noch durch die natürliche, aus dem Gedanken das Kind als einen Abdruck von ſich ſelbſt, erzeugt zu haben, erwachſende Liebe der Zeugenden gegen den Gezeugten ſo kräftig unterſtützt, daß nichts weiter zur Erreichung dieſes Zwecks nöthig iſt.

Digitized by Google

mand behaupten wollte, daß das Kind gegen seine Eltern blos deswegen, weil sie die Ursache seiner Existenz waren, ein Zwangsrecht habe, die Erziehung zu fordern. Das natürliche Gefühl aller Eltern sträubt sich gegen diesen Gedanken. Und ich kann versichert seyn, daß niemand ist, welcher den Kindern ein Zwangsrecht gegen die Eltern in Ansehung der Pflicht der Erziehung zuspricht. Dieses thun selbst diejenigen nicht, welche von einem Recht der Eltern über die Kinder sprechen, welches mit der Geburt der letztern anfangen soll. Leugnen sie aber jenes, indem sie dieses behaupten, so machen sie sich damit der größten Inconsequenz schuldig, und stossen gegen alle Verhältnißbegriffe an. Denn das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist eins von denen, wo beyde Verhältnisse, welche überhaupt zwischen Recht und Verbindlichkeit statt finden, wie ich oben gezeigt habe, so zusammen kommen, daß nicht ein einziges Glied weggenommen werden darf, wenn das Ganze bestehen soll. Denn



so daß nicht nur Rechte und Verbindlichkeiten, so wie sie hier einander gerade gegen über stehen, sondern auch die Rechte des einen verglichen mit dem des andern, so wie die

Digitized by Google

die Verbindlichkeiten auf beyden Seiten einander an Inhalt sowohl, als verbindender Kraft vollkommen gleich sind, und daß jedes dieser vier Glieder allen übrigen zum einzigen hinreichenden Rechtsgrund dient. Nimmt man daher ein Glied von diesem Verhältniß weg, es sey welches es wolle, so können die übrigen nicht weiter statt finden, weil jedes zu den übrigen die nothwendige Bedingung ist. Es ist daher äusserst inconsequent, den Eltern ein vollkommenes Recht ohne eine demselben analoge Verbindlichkeit zuzusprechen, und dabey doch (wie dieses denn richtig ist) zu behaupten, daß die Kinder gegen die Eltern kein vollkommenes Recht, die Erziehung zu fordern haben. Dieses können sie nicht haben, in sofern es von der Geburt anfangen soll, folglich auch die Eltern keine diesem Recht entsprechende Verbindlichkeit, folglich auch kein Recht als Mittel zur Erfüllung derselben. Eins zugegeben muß alles andere gelten. Eins weggenommen; und das andere fällt zugleich mit weg.

Aus allen diesen erhellet, wie ich glaube, vollkommen, daß aus der Zeugung an sich keine rechtliche Verbindlichkeit der Eltern, die Kinder zu erziehen, folglich auch kein den erstern zustehendes Recht hergeleitet werden kann und darf; daß folglich, da Recht und Verbindlichkeit sich zu einander verhalten, wie Mittel zum Zweck, und jedermann zugesteht, daß ein Recht sich auf eine vorhergehende Verbindlichkeit gründen müsse; die Zeugung nicht als Rechtsgrund der elterlichen Gewalt angesehen werden darf; daß endlich, weil kein anderer Grund derselben aufzufinden ist, die Gewalt der Eltern über die Kinder, in so-

Digitized by Google

ſofern ſie mit der Geburt der letztern anfangen ſoll, im Stande der Natur, oder der Unabhängigkeit aller Menſchen von einander, gar nicht Platz haben könne.

Denn niemand wird hoffentlich die Kinder als Eigenthum der Eltern deswegen anſehen, weil das Weſen derſelben aus dem Weſen der Eltern entſtanden iſt, und dieſe gleichſam einen Theil ihres Weſens zu der Exiſtenz des Kindes hergegeben haben. Denn Menſchen, als vernünftige Weſen, gehören, wenn ſie auch den Gebrauch der Vernunft jetzt nicht haben, ſondern nur mit Wahrſcheinlichkeit einſt bekommen werden, nicht unter die Dinge, welche im Eigenthum ſeyn können. Alle Menſchen werden, eben weil ſie vernünftige Weſen ſind, frey und unabhängig gebohren. Freylich iſt der neue Weltbürger ſeinen Eltern, als der nächſten Urſache ſeiner Exiſtenz, blos deswegen Dankbarkeit ſchuldig. Allein Wohlthaten erzeugen auf keiner Seite ein Recht. Denn der Zwang ſtreitet eben ſo ſehr mit der Natur der Dankbarkeit, als der Liebe. Was einer dem andern freywillig unbedingt und umſonſt giebt, das hat dieſer unbedingt und umſonſt.

Wollte man aber auch die Zeugung als einen gültigen Grund des Rechts der Zeugenden über den Gezeugten anſehen; wem ſtünde wohl, wenn dies der einzige Grund iſt, das gröſsere Recht zu? Offenbar der Mutter. Doch dies nur nebenbey.

Es giebt demnach im ſtrengen Sinn des Naturrechts keine elterliche Gewalt, welche als ein Recht mit der Ge-

burt der Kinder anfienge und im Naturſtande des Menſchen, auſer allen geſellſchaftlichen Verbindungen vorhanden wäre. Denn wollte man, wie einige thun, auf einen präſumirten Vertrag der Eltern mit den Kindern bauen, ſo iſt doch offenbar, daß jede Präſumtion, ungerechnet, daß etwas höheres, welches im Naturſtande des Menſchen nirgends anzutreffen iſt, erfordert wird, derſelben die nöthige Rechtmäſigkeit zu geben, nur etwas willkührliches und einſeitiges iſt, woraus der präſumirende kein Recht bekommen kann, weil niemand da iſt, der die demſelben entſprechende Verbindlichkeit auf ſich hätte: daß folglich jede auf Präſumtion gegründete Handlung, ſie mag für den andern noch ſo vortheilhaft ſeyn, in ſofern ſie mit Zwang verbunden iſt, als ein Eingriff die Rechte deſſelben angeſehen werden muß; eben deswegen, weil dem Zwang alle Rechtmäſigkeit fehlt, und jedem Menſchen, als vernünftigen Weſen, ſeine Freyheit, vermöge welcher er nichts gezwungen thut, als wozu er ſich durch ein freywilliges Verſprechen, als ſein eigener Geſetzgeber, verbindlich gemacht hat, weit ſchätzbarer iſt, als jeder Vortheil, der ihm durch Handlungen dieſer Art von Seiten des präſumirenden zuwachſen könnte. Denn auf dieſelbe Art müßte es auch den Kindern erlaubt ſeyn auf Präſumtion zu bauen und die Erziehung zwangsmäſig zu fordern, weil dieſelbe, als ein rechtlicher Grund, auf ihrer Seite dieſelbe Gültigkeit hätte, wie auf Seiten der Eltern. Dieſes aber will niemand zugeben, weil der Zwang hier offenbar unrechtmäſig wäre. Allein auf Seiten der Eltern iſt er es nicht weniger. Denn was berechtigt mich, gegen einen andern, mit gebrauchter Gewalt etwas zu thun,

ſoll-

ſollte es auch noch ſo ſehr auf das Beſte deſſelben abgeſehen ſeyn, und der Erfolg der Abſicht vollkommen entſprechen, wenn die Rechtmäſſigkeit meiner Handlung nicht durch ungezweifelte Einwilligung deſſelben bewieſen werden kann, da von dieſer Gewißheit allein die Rechtmäſſigkeit ſolcher Handlungen abhängt, wo ich, meinen Zweck zu erreichen, den andern mit Zwang zur Erfüllung ſeiner poſitiven Verbindlichkeit bringen muß? Dieſe Frage iſt noch weit wichtiger da, wo es auf Ungleichheit angeſehen iſt, ſo daß der eine zu befehlen berechtigt, der andere zu gehorchen verbunden iſt, wie in dem Verhältniß der Eltern und der Kinder. Da dieſe Gewißheit die unnachlaßliche Bedingung der Erlaubniß iſt, in Fällen dieſer Art Gewalt zu gebrauchen; ſo iſt offenbar, daß es im Naturrecht ſchlechterdings unzuläſſig iſt, ein Recht auf Präſumtion zu bauen, weil, wenn dieſes geſchieht, das Recht mit allem, was davon abhängt, Zweifeln unterworfen iſt, und Zweifel eben ſowohl als Ausnahmen ſich mit einer Wiſſenſchaft, dergleichen das Naturrecht iſt, welche ganz a priori unterſucht, ganz in ihren Grenzen beſtimmt, unerſchütterlich feſtſteht, ſchlechterdings nicht vertragen, indem ſie eine von dem charakteriſtiſchen Eigenſchaften einer Wiſſenſchaft, die Allgemeinheit, aufheben.

Es bleibt demnach, als ausgemacht, gewiß; das Kind hat kein Recht die Erziehung zu fordern, die Eltern keine Verbindlichkeit, daſſelbe zu erziehen, folglich kein Recht, den Gebrauch der zu dieſem Zweck nöthigen Mittel, d. i. Gehorſam, von dem Kinde zu for-

dern, oder keine ſogenannte elterliche Gewalt, welche im Stande der Natur mit der Geburt des Kindes anfienge.

Achtes Capitel.

Urſprung und Grund der elterlichen Gewalt im Naturſtande.

Wenn aber auch die elterliche Gewalt aus dieſem Theil der Moral verwieſen werden muß, ſo ſtehen die Gründe derſelben, obſchon keine Rechtsgründe, demohngeachtet eben ſo feſt, wenn man nur den Begriff von vollkommenen Recht, welchen das Wort, Gewalt, bey ſich führt, fahren laſſen will. Es iſt ja ausgemacht gewiß, daß in Hinſicht auf die Natur, oder Gott, als Geſetzgeber, den Urheber der Natur, durch welche er uns ſeinen Willen bekannt werden läßt, alle unſere Pflichten gleich viel verbindende Kraft und Wirkſamkeit, und alle unſere Befugniſſe gleich große Gültigkeit haben, wenn wir gleich zur Erfüllung jener von andern nicht mit Zwang gebracht, dieſe nicht mit Gewalt gegen andere Menſchen geltend machen dürfen. Es giebt eine allgemeine Pflicht, welche die Natur allen Menſchen mit gleichen Nachdruck auflegt; und dieſe iſt: erhalte dich ſelbſt. Alle Theile derſelben ſind jedem Menſchen eben ſo nachdrücklich ans Herz ge-

legt

legt und empfohlen, als das Ganze. Es folgt alſo nicht, daß wenn eine Pflicht nicht aus dem einen Theil der Sittenlehre hergeleitet werden kann und darf, dieſelbe dadurch an ihrer Nothwendigkeit etwas verliere. Der Unterlaſſung irgend eines Theils der allgemeinen Pflicht folgt die Strafe gewiß, und zum Theil unmittelbar nach, wenn auch Menſchen nicht berechtigt ſind, die Werkzeuge dieſer Strafe zu ſeyn. Die Gewalt, welche Menſchen gegen ihres gleichen in Anſehung der von denſelben nicht beobachteten Pflichten des Naturrechts anzuwenden berechtiget ſind, iſt nur eines von den Mitteln, durch welche uns die Natur zur Erfüllung eines Theils unſrer Pflichten treibt. Es iſt der Vernunft möglich, zu beſtimmen, wo dieſe Gewalt anfängt und aufhört, rechtmäſſig zu ſeyn. Können nun dieſe Grenzen der rechtmäſigen Gewalt auf irgend eine Pflicht nicht ausgedehnt werden, ſo folgt nicht, daß dieſe deswegen weniger verbindlich ſey, ſondern nur ſo viel, daß die Natur nicht dieſes, ſondern ein anderes, aber eben ſo wirkſames Mittel anwendet, uns zur Erfüllung dieſer Pflicht zu führen. Man darf nur aufmerkſam auf die Natur der Dinge ſehen, welche bey irgend einer Frage der Moral in Betrachtung kommen; und es wird ſehr leicht ſeyn, die Pflicht ſowohl, als die darzu, als Mittel, nöthigen Befugniſſe genau und mit gehöriger Gewißheit zu beſtimmen. So wie dieſes in allen Fällen der Weg iſt, die Wahrheit ſicher zu finden, ſo gilt dieſes beſonders in Anſehung der gegenwärtigen Frage. Denn faſt nirgends ſpricht die Natur ſo deutlich, als hier. Ich will alſo, nachdem ich gezeigt zu haben glaube, was der Grund des Rechts der Eltern über die Kinder nicht ſey,

welches mir nöthig zu ſeyn ſchien, weil andere darauf bauen, mit beſtändiger Rückſicht, auf die allgemeine Pflicht des Menſchen, ſich ſelbſt zu erhalten, den Grund darzuthun ſuchen, aus welchem dieſes Recht, oder vielmehr dieſe Befugniß fließt.

Erhalte dich ſelbſt: dieſes für alle Menſchen, für alle Pflichten, für das ganze Leben eines jeden allgemeine Geſetz der Natur heißt mit deutlichern Worten alſo: Beſtrebe dich die Glückſeligkeit deines ganzen Lebens durch alles, was du thuſt und unterläſſeſt, ſo zu befördern, daß du die weſentlichen Bedürfniſſe deiner Natur, nach der natürlichen Rangordnung derſelben, d. i. verhältnißmäſig befriedigeſt; ſo daß du, wenn ein weniger edles Bedürfniß nicht anders, als auf Koſten und zum Nachtheil eines edlern befriedigt werden kann, das erſtere dem letztern in ſofern nachſetzeſt, als es zur nothwendigen Erhaltung des Lebens entbehrlich iſt. Dieſes Geſetz beſteht in Anſehung der Ausübung aus zwey andern untergeordneten Geſetzen, nemlich: thue nichts was derſelben zuwider; thue alles was derſelben zuträglich iſt. In Anſehung der Art aber, dieſen Geſetzen Genüge zu thun, befiehlt, oder ſchreibt uns vielmehr die Vernunft dieſe Regel vor: folge in allem, was du unternimmſt und thuſt, der Stimme und den Winken der Natur, richte dich bey allem, was du thuſt, nach der unabänderlichen Natur der Dinge, von welchen du zu deiner Glückſeligkeit Gebrauch machen willſt, und nach dem Verhältniß, in welchem dieſe Dinge mit dem Zweck deiner Natur, dich in deiner urſprünglichen Vollkommenheit zu erhalten, ſtehen.

Unter

Unter allen Dingen aber, von welchen ein Menſch zu ſeiner Glückſeligkeit Gebrauch machen kann, iſt keines von ſo wichtigen, ausgebreiteten und erhabenen Nutzen, als Weſen derſelben Gattung, als die Menſchen. Auſer der menſchlichen Geſellſchaft, ohne die Freundſchaft der Nebenmenſchen, ohne ihr Wohlwollen und Unterſtützung kann unſere Glückſeligkeit nicht vollkommen, nicht dauerhaft ſeyn. Es iſt daher eine der wichtigſten Pflichten des Menſchen, ſich die Liebe, die Freundſchaft, das Wohlwollen anderer zu verdienen. Wohlwollen aber Freundſchaft und Liebe werden nicht anders erworben, als durch Wohlwollen Freundſchaft und Liebe. Folglich iſt eine aus dem höchſten Geſetz der menſchlichen Natur, ſich ſelbſt zu erhalten, unmittelbar abgeleitete Pflicht, liebevoll freundſchaftlich und wohlwollend zu ſeyn. Je dauerhafter unſere Liebe gegen andere iſt, je mehr dieſe unſerer Unterſtützung und Liebe bedürfen, deſtomehr Gegenliebe dürfen wir uns von denſelben, und vorzüglich zu einer Zeit verſprechen, wo wir, unangeſehen des weit edlern Bedürfniſſes zu lieben, blos um zu lieben, die Unterſtützung und den Beyſtand anderer nicht entbehren können, nemlich im Alter. Wollen wir alſo bis an das Ende unſers Lebens, wollen wir auch im Alter, ſo viel als möglich, glückſelig leben, ſo müſſen wir uns in allen unſern Handlungen beſtreben, uns um andere in dem Grad verdient zu machen, in welchen ſie unſerer Hülfe, unſers Wohlwollens, unſrer Freundſchaft und Liebe bedürfen.

Nun iſt aber unter allen Menſchen niemand fremder Hülfe bedürftiger als neugebohrne Kinder. Denn dieſe würden unvermeidlich umkommen müſſen, wenn ſich an-

dere ihrer nicht annähmen. Dieſen beyſtehen, ſich um dieſe verdient machen iſt alſo das gröſte Verdienſt, hat die ſicherſten Folgen. Wir können uns ſichere Rechnung auf die Dankbarkeit und Liebe derſelben machen, wenn ſie durch unſere Vermittelung und Hülfe dem unvermeidlichen Untergang entriſſen, durch unſere liebevolle Thätigkeit zur Reife gebracht ſich jetzt wohlbefinden, und fähig ſind die angebohrne Würde ihrer Vernunft zu behaupten, und ſo zu dem Genuß der Glückſeligkeit vernünftiger Weſen zu gelangen. Und gehört nicht ſchon das Bewußtſeyn, ſich um anderer Wohlfahrt verdient gemacht zu haben, andere durch ſich glücklich zu wiſſen, ohne alle weitere Rückſicht, zu unſerer Lebensglückſeligkeit; ſo daß wir dahin bedacht zu ſeyn verbunden ſind, uns dieſelbe zu erwerben? Iſt dieſes Bewußtſeyn gleich nicht an ſich hinreichend, uns glückſelig zu machen, weil wir noch mehr Bedürfniſſe haben, ſo iſt es doch eins der edelſten Bedürfniſſe; ſo daß das thätige Wohlwollen gegen andere, ſo wie die Tugend, ſich ſelbſt unmittelbar durch dieſes Bewußtſeyn belohnt.

Anlangend aber die von Kindern, um welche man ſich verdient zu machen entſchloſſen hat, zu erwartende Dankbarkeit und Gegenliebe; ſo iſt dieſelbe nach dem Zeugniß der Erfahrung und deswegen deſto zuverläſſiger, weil dieſelben, als noch unverwöhnte Menſchen, für Liebe empfänglicher ſind, als erwachſene, deren Charakter bereits eine beſtimmte und meiſtentheils feſte Richtung angenommen hat; weil wir ſelbſt ihre Anlage zur Liebe, zum Wohlwollen, zur Dankbarkeit bilden und richten können, wenn wir nur dieſe in der That leichte Kunſt verſtehen, oder

we-

Digitized by Google

wenigſtens die Anlagen der Kinder zu dieſen Tugenden durch üble Behandlung und ſchlechte Beyſpiele nicht ſelbſt erſticken oder verderben *).

Da nun aber die Kinder im Zuſtand der Hülfloſigkeit wegen des ihnen mangelnden Gebrauchs der Vernunft, ſich weder ausdrücklich, noch ſtillſchweigend, weder ſich andern, noch andere ſich verbindlich zu machen fähig ſind, und demohngeachtet, weil ſie vernünftige Weſen ſind, nicht unter die Dinge, welche im Eigenthum ſeyn können, gerechnet werden dürfen, und unabhängig von allen andern Menſchen gebohren werden, ſo daß ſie der Leitung der Natur und der Vorſehung unmittelbar überlaſſen ſind: ſo folgt, daß nicht ſie ſelbſt, ſondern blos die Hülfe, deren ſie bedürfen, nebſt den Folgen derſelben, wenn ſie

*) Ich ſollte wohl kaum die Einwendung vermuthen, daß ich bey der Entſcheidung einer wiſſenſchaftlichen Frage ſo viel aus der Erfahrung genommenes mit einflieſen laſſe. Denn bey der Anwendung des a priori bewieſenen Grundſatzes der Moral auf eine einzelne Pflicht iſts doch wohl erlaubt, zugleich auf dasjenige Rückſicht zu nehmen, was durch den hypothetiſchen und vorzüglich den aſſertoriſchen Imperativ in Anſehung des Gebrauchs der zur Erfüllung dieſer Pflicht dienlichen Mittel, angerathen wird, ſo wie auf den mehr oder weniger wahrſcheinlichen Erfolg dieſes Gebrauchs. Es wird aber nur angerathen, nicht befohlen, eben weil das Verhältniß dieſer Dinge zu dem uns von dem Geſetz unſerer Natur gebotenen Zweck aus der Erfahrung und Beobachtung genommen werden muß, und folglich weder Nothwendigkeit, noch Allgemeinheit enthalten kann.

Digitized by Google

ihnen geleiſtet wird, unter die Mittel der Glückſeligkeit anderer gehören kann, welche ſich zuzueignen, alle Menſchen gleiche Befugniß haben, weil ſie alle gleich verpflichtet ſind, nicht nur überhaupt, ſondern auch beſonders auf dieſe Art, für die Glückſeligkeit ihres ganzen Lebens zu ſorgen; daß aber eben ſo, wie in Anſehung aller andern Dinge, auf welche alle gleiche Befugniß haben, alle übrige ausgeſchloſſen werden, wenn einer den Beſitz davon ergriffen hat. Denn wollten andere denſelben in dem rechtmäſigen Beſitz des Gegenſtandes, welchen er ſich zugeeignet, ſtören, ſo würden ſie ihm dadurch etwas von dem ſeinigen nehmen, und ihn berechtigen, ſie mit Gewalt davon abzuhalten, folglich die Ruhe unterbrechen, und der Pflicht ſich ſelbſt zu erhalten, zuwider handeln. Will man nun den Beſitzergreifenden Vater, und ſein Recht, andere von dem Mitbeſitz auszuſchlieſen, väterliche Gewalt nennen, ſo iſt, ſo uneigentlich auch dieſe Begriffe wären, nichts dagegen zu erinnern, wenn man nur mit beyden Ausdrücken keine andern Begriffe, als die angegebenen, verbindet. Dieſe väterliche Gewalt wäre demnach ein Recht des Vaters, nicht gegen das Kind, deſſen Erziehung ſich derſelbe zugeeignet hat, ſondern gegen andere, welche ihn in den ruhigen und rechtmäſigen Erziehung ſtören wollen.

Dieſes Recht aber, ſich eines hülfloſen Kindes in der Abſicht anzunehmen, um es zu erziehen und um ſich durch die Erziehung theils das Bewußtſeyn des thätigen Wohlwollens, theils eine wahrſcheinliche Hofnung auf die Dankbarkeit und Liebe des erzogenen Kindes, und von dem-

demſelben vorzüglich im Alter unterſtützt zu werden, zu erwerben, iſt ſogar in Anſehung eines und deſſelben Kindes das nemliche. Keiner hat darzu mehr, keiner weniger Befugniß, als jeder andere. Denn wo ſollte in der Vernunft ein Grund eines Vorzugs, den einer vor dem andern in dieſer Betrachtung hätte, zu finden ſeyn, da alle, ſich zu erhalten, gleich verpflichtet ſind, und folglich auf alle zu dieſem Zweck dienliche Mittel, ſo lange dieſelben noch nicht in dem Beſitz eines einzigen ſind, gleiche Befugniß haben? Folglich macht die natürliche Liebe der Zeugenden gegen den Gezeugten, auf welche man gewöhnlich in Anſehung der Rechte der Eltern, ſowohl gegen das Kind, als gegen andere Menſchen, ſo viel baut, nicht den geringſten Unterſchied; ſondern iſt für die Eltern, vornehmlich für die Mutter, ein ſtarker Antrieb, ſich vorzüglich des von ihnen gezeugten Kindes anzunehmen, ſo wie ſie denn darzu die erſte und nächſte Gelegenheit haben. Wenn aber andere Menſchen, wenn ſie auch noch ſo viel Gelegenheit hätten, ſich die Erziehung eines Kindes zuzueignen, dieſes nicht thun, entweder aus Mangel des innerlichen Antriebs, des Inſtinkts, oder weil ſie denen, welche die Stimme der Natur, die natürliche Liebe mehr, als ſie, hierzu auffordert, nicht vorgreifen wollen; ſo beweißt dieſes nicht, daß die Eltern wegen der natürlichen Liebe an ſich befugt wären andere abzuhalten, ſich des Kindes anzunehmen, oder daß ſie das Recht, das Kind zu erziehen, vermöge des Inſtinkts hätten. Denn wie will man aus einem natürlichen Trieb ein ausſchlieſſendes Recht beweiſen? Die elterliche Gewalt in der bis jetzt angenommenen Bedeutung gründet ſich allein auf die frühere Beſitz-

ſiwergreifung, welche durch die natürliche Liebe der Eltern nur veranlaßt wird. Dieſe Liebe iſt freylich das wirkſamſte Mittel, welches die Natur zur Erhaltung und Vollendung des bey ſeinem Eintritt in die Welt hülfloſen und unvollendeten Menſchen weislich anordnete, und dadurch ſo dafür ſorgte, daß dieſe natürliche Liebe der Zeugenden zu dem Gezeugten, wenn man ſie auch bis zu einen mit Bewußtſeyn gedachten Gedanken erhebt, anſtatt hierdurch von ihrer Kraft etwas zu verlieren, vielmehr gewinnt, indem ſie theils verſtärkt, theils berichtiget wird. Denn der Gedanke, du biſt die Urſache von dem Daſeyn dieſes Kindes, es iſt ein Theil von deinem Weſen, ſein Temperament, ſeine Neigungen, aus deinem Weſen entſtanden, harmoniren mit den deinigen mehr, als die Neigungen anderer Menſchen, du kannſt dir daher von deinen auf die Erziehung deſſelben verwandten Bemühungen einen beſſern Erfolg, und mehr und thätigere Dankbarkeit zu einer Zeit, wo du fremder Hülfe bedürftig ſeyn wirſt, von dem aus deinem Weſen erzeugten, von dir erzogenen Kinde verſprechen, als von andern Menſchen, um welche du dich verdient zu machen beſtrebſt; dieſer Gedanke macht den Entſchluß, das Kind zu erziehen, thätiger, macht, daß man ſich beſtrebt, alles anzuwenden, nichts zu verſäumen wodurch das Kind deſto dankbarer werden wird, je mehr es durch die Vermittelung der Eltern geworden iſt, was es zu werden, vermöge ſeiner angebohrnen Kräfte, fähig war.

Ob aber gleich aus dieſer natürlichen Liebe, oder aus dieſem Gedanken ein mit der Erhaltung unſrer menſchlichen

chen Würde in dem genauſten Zuſammenhang ſtehende Pflicht, die von uns gezeugten Kinder zu erziehen, und eine Befugniß, ſich die Erziehung derſelben zuzueignen, herfließt; ſo iſt doch dieſe Befugniß kein ausſchlieſſendes Recht, vermöge deſſen die Eltern vor geſchehener Beſitzergreifung andere Menſchen mit Gewalt davon abzuhalten berechtigt wären.

Demnach gründet ſich das ausſchlieſſende Recht der Eltern über die Erziehung des Kindes, oder die elterliche Gewalt in dieſer Bedeutung, ganz und allein auf die frühere Beſitzergreifung.

Wenn ſich zwey Perſonen gemeinſchaftlich dieſes Recht zueignen, oder eine die andere zu dem Mitbeſitz zuläßt, ohne beſondere Grenzbeſtimmung der gegenſeitigen Rechte und Verbindlichkeiten, welche in Anſehung der Erziehung zwiſchen beyden ſtatt finden können; ſo folgt, daß beyde gleich viel Antheil an dieſem Recht haben, keine mehr, keine weniger. Denn beyde hatten zur Beſitzergreifung gleiche Befugniß, d. i. keiner ein ausſchlieſſendes Recht. Beyde haben zugleich ergriffen; folglich bleiben beyder Rechte noch jetzt gleich. Denn wo will man einen Grund der Ungleichheit hernehmen? Es iſt in dieſem Fall gerade ſo, wie in einer jeden Geſellſchaft, wo, wenn unter den Gliedern in Anſehung der Rechte, welche einem jeden zuſtehen ſollen, nichts beſonderes ausgemacht worden iſt, alle gleiche Verbindlichkeiten, gleiche Rechte in Abſicht auf den gemeinſchaftlichen Zweck haben. Entſteht daher die Frage: iſt im Naturſtande des Menſchen und vermöge der

ge-

gemeinschaftlichen Besitzergreifung von der Erziehung des Kindes, das Recht des Vaters gröser, als das der Mutter? so ist offenbar, daß man, nein, antworten muß. Sollte die natürliche Liebe, oder das was jeder von beyden Eltern zu der Erzeugung des Kindes beyträgt, einen gültigen Grund abgeben diese Frage affirmativ zu beantworten; so müßte man in beyder Rücksicht der Mutter ein gröseres Recht zusprechen. Denn sie trägt offenbar zu der Hervorbringung des Kindes das meiste bey; sie muß dasselbe während der Schwangerschaft ernähren; sie hat die Schmerzen der Geburt zu leiden, da hingegen dem Vater die Zeugung der Kinder nur Vergnügen gewährt, und er während der Schwangerschaft nicht das geringste zu dieser Absicht zu thun hat. Und was die natürliche Liebe betrifft, so spricht auch diese in der Mutter weit stärker. Ihre Natur ist überhaupt sanfter und zum Mitleid geneigter. Die Beschwerlichkeiten der Schwangerschaft, die Schmerzen der Geburt machen ihr das Kind theurer In ihr hat die Natur die Anlage zu der ersten allein zweckmäßigen Nahrung des neugebohrnen Kindes gemacht. Und alles dieses wirket so stark, daß die Mutter, auch verlassen von dem Vater, sich demohngeachtet ihres Kindes annimmt.

Allein alles dieses, so wichtig es in einer andern Betrachtung seyn mag, enthält keinen gültigen Grund eines gröseren Rechts der Mutter über die Erziehung des Kindes. Folglich bleibt nichts übrig, als daß im Stande der Natur die Rechte beyder Eltern, das Kind zu erziehen, und andere davon auszuschliesen, wegen der gemein-

schaft-

ſchaftlichen Zueignung dieſes Rechts, welche allein den entſcheidenden Grund dieſer Frage ausmachen kann, gleich ſind. In andern Verhältniſſen, z. B. in der bürgerlichen Geſellſchaft, kann etwas anderes Rechtens ſeyn. Davon aber ſowohl, als von der Urſache dieſer Verſchiedenheit iſt hier noch nicht Zeit zu ſprechen.

Allein alles dieſes iſt, könnte man mir einwenden, wenn es auch wahr wäre, ganz unnütz. Denn der Menſch wird unabhängig gebohren, gehört nicht unter die Dinge, welche im Eigenthum ſeyn können, und hier iſt nicht die Frage von dem Recht der Eltern gegeneinander und andere Menſchen in Anſehung der Erziehung des Kindes, ſondern von dem Recht derſelben über das Kind ſelbſt, und vorzüglich das letztere verſteht man unter elterlicher Gewalt. Wenn aber von der Geburt des Kindes an kein eigentliches Recht der Eltern über daſſelbe ſtatt findet; wozu alles dieſes? Es iſt allerdings wahr, man verſteht es darunter, wegen des einmal angenommenen Sprachgebrauchs des römiſchen Rechts. Da nun aber die Grundſätze dieſes Rechts nirgends ſo ſehr, als hier, wie mir es wenigſtens ſcheint, von dem Naturrecht abweichen, und der Sprachgebrauch deſſelben einmal eingeführt iſt; warum wollte man nicht dieſem Ausdruck den Begriff unterlegen, welcher demſelben nach der Vernunft zukommen kann, und unter elterlicher Gewalt alle Rechte verſtehen, welche nach dem Ausſpruch der Vernunft die Eltern über die Kinder haben können, wenn ſie auch nicht zu der Gattung der Zwangsrechte gehören ſollten. Auf die Begriffe kömmt es doch eigentlich an, und es iſt billig in Anſehung der Worte weniger ſtreng zu ſeyn, wenn man nicht im Stande iſt, den

Sprach-

Sprachgebrauch zu ändern. Es ſey alſo erlaubt, unter elterlicher Gewalt alle Befugniſſe der Eltern über die Kinder, deren Erziehung ſie übernommen haben, zu verſtehen, von welcher Gattung dieſelben ſeyn mögen. Befugniſſe über die Kinder aber können gar wohl, ſogar von der Geburt derſelben an, ſtatt finden, wenn ſie auch, als Menſchen, nicht unter die Gegenſtände des Eigenthums gezählt werden dürfen, und ſich wegen des ihnen mangelnden Gebrauchs der Vernunft nicht verbindlich machen können. Denn dieſes wäre nur dann erforderlich, wenn den Eltern Zwangsrechte über die Kinder zu kommen ſollten. Bleiben aber nur dieſe ausgeſchloſſen, ſo können die Eltern gewiſſe Befugniſſe über dieſelben beſitzen, welche mit jenen Sätzen, welche machten, daß alle Zwangsrechte in dieſer Betrachtung verworfen werden mußten, nicht in dem geringſten Widerſpruch ſtehen. Welches aber dieſe Befugniſſe ſowohl, als ihre Grenzen ſind; dies dies ſoll nun gezeigt werden, mit Rückſicht auf dasjenige, was hierüber bereits geſagt worden iſt.

Dieſe Befugniſſe aber zu finden, darf man nur auf die Quelle aller Pflichten zurückgehen. Denn Verbindlichkeiten und Rechte entſtehen in ſtets verhältnißmäſiger Ordnung auseinander; ſo daß in dem einem gerade ſo viel, als in dem andern, an Inhalt ſowohl, als Geſetzeskraft, angetroffen wird. Behält man nur dieſen Geſichtspunkt, ſo kann man nicht irren. Auf dieſe Art erzeugt ſich aus der höchſten Pflicht des Menſchen, ſich ſelbſt zu erhalten, die beſondere Pflicht, in jeder Handlung die Glückſeligkeit ſeines ganzen Lebens zu beabſichtigen, nie

ſeine

ſeine Handlungen in Hinſicht auf dieſen Zweck in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen, und auf dieſe Art ſeine Bedürfniſſe verhältnißmäſſig zu befriedigen, und die hierzu dienlichen Mittel zu gebrauchen.

Unter dieſen Mitteln iſt das Wohlwollen, die Freundſchaft und Liebe von unſers gleichen eins der vorzüglichſten. Folglich iſt der Menſch von dieſem Mittel Gebrauch zu machen, eben ſo ſehr verpflichtet als befugt. Liebe und Freundſchaft aber, dieſe kräftigen Mittel, glücſelig zu leben, werden nur durch thätiges Wohlwollen, und können nirgends mit gewiſſerer Hofnung eines glücklichen Erfolgs erworben werden, als durch Wohlthätigkeit gegen Hülfsbedürftige. Denn das gröſere oder geringere Bedürfniß eines Menſchen giebt der nemlichen Sache in den Augen deſſelben einen gröſern oder geringern Werth, macht folglich denſelben mehr oder weniger geneigt, ſich dankbar zu erweiſen, und erfüllt ihn mit Liebe und Freundſchaft gegen ſeinen Wohlthäter. Will man alſo auf eine edle und vernunftmäſſige Art mit dem ſeinigen wuchern, ſo darf man ſich nur um den Hülfsbedürftigſten am meiſten verdient zu machen ſuchen. Nichts trägt mehr Intereſſen, als wahre, nach Grundſätzen der Vernunft berichtigte und ausgeübte, Wohlthätigkeit.

Der Menſch iſt demnach um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen verpflichtet, gegen andere in demſelben Grade wohlthätig zu ſeyn, in welchen ſie hülfsbedürftig ſind. Aus dieſer Pflicht fließt die gleichmäſſige Befugniß, alle zu dieſer Abſicht dienliche Mittel zu gebrauchen; ſo daß,

wer mir erlaubt, mit ihm oder dem ſeinigen etwas zu ſeinem Beſten vorzunehmen, mir zugleich alle hierzu erforderlichen Mittel ſo lange geſtatten muß, als er von mir zu ſeinem Wohl etwas gethan zu ſehen wünſcht. Man kann das letztere auch als die nothwendige Bedingung der Wohlthat anſehen, weil ſonſt die Abſicht nicht erreicht werden kann; ſo daß, wer die Wohlthat wünſcht, ſich den Bedingungen derſelben unterwerfen muß. Denn man iſt weniger verpflichtet, wohlthätig zu ſeyn, wenn die Hofnung eines glücklichen Erfolgs weggenommen wird. Dieſe Wahrſcheinlichkeit iſt einer von den weſentlichen Gründen der Wohlthätigkeit, und die Quelle aller zur Ausübung derſelben nöthigen Befugniſſe; nicht allein aber dieſer, ſondern auch der Pflicht, alles ſo zu thun, daß man ſich dieſe Hofnung nicht ſelbſt nehme, folglich ſich zu beſtreben, die richtige Art der Anwendung zu finden, und in Anſehung des Beſtrebens, ſich um andere verdient zu machen, der Pflicht, auf ſo eine Art wohlthätig zu ſeyn, daß das, was man für andere thut, nicht durch die Art der Anwendung aufhöre, Wohlthat zu ſeyn, das heißt, mit beſtändiger Hinſicht auf die menſchliche Natur überhaupt und auf die beſondere Natur des Gegenſtandes unſers Wohlthuns, und den genau beſtimmten Zweck der Wohlthat zu handeln. Denn in dieſen beyden Stücken muß man die Vorſchrift der Natur, auf deren Stimme man vorzüglich hier aufmerkſam ſeyn muß, in Anſehung der Art unſers Verhaltens bey der Wohlthätigkeit aufſuchen. Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen, wie ſchwer oder leicht die Kunſt ſey, die Natur ſo um Rath zu fragen, daß

man

than deutliche und zuverläſſige Antworten bekomme. Es iſt genug die Gründe der Pflicht des Wohlthuns und der damit weſentlich verbundenen Befugniſſe gezeigt zu haben.

Unter allen Menſchen aber bedarf niemand fremder Hülfe ſo ſehr, als Kinder. Dies iſt der Grund der Pflicht, ſich derſelben eher und mehr, als anderer, anzunehmen. Sie ſind als unverdorbene Menſchen für das Gute empfänglicher, und die Eindrücke der erſten Erziehung ſind dauerhafter, ſo daß man ihnen ſelbſt dankbare Geſinnungen einflößen, und auf ihre Dankbarkeit mit aller Wahrſcheinlichkeit rechnen kann. Dies dient der angegebenen Pflicht zu einem hinreichenden Antrieb, zu welchem bey den natürlichen Eltern noch ein zweyter kömmt, die natürliche Liebe zwiſchen den Zeugenden und Gezeugten. Denn der Gedanke, daß die Natur ſelbſt für die Liebe des Kindes zu den Eltern geſorgt hat, bürgt dieſen für die Dankbarkeit des Kindes, und iſt ein ausdrücklicher Ruf der Natur, welche faſt nirgends ſo laut ſpricht, als hier, daß ſich die Eltern des von ihnen gezeugten Kindes annehmen ſollen. So wie die Natur nun den Eltern dieſe Pflicht auflegt, ſo giebt auch ſie ihnen, ſo wie allen, welche dieſer ihrer Stimme gehorchen, zugleich die Befugniß, alle zur Erfüllung dieſer Pflicht nöthigen und dienlichen Mittel zu gebrauchen, folglich die Befugniß, mit dem Kinde alles zu thun, wodurch es auf irgend eine Art der natürlichen Vollkommenheit, deren es fähig iſt, näher gebracht wird; ſo daß das Kind ſelbſt, wenn es einzuſehen fähig wäre, was zu ſeiner wahren Vervollkommnung

erfordert würde, geſtehen müßte, daß es auf dieſe Art zur Reife gebracht werden müſſe. So vollkommen alſo die Pflicht iſt, ſo vollkommen iſt auch die derſelben entſprechende Befugniß, und ſo vollkommen iſt folglich die Pflicht des Kindes, wenn man ſich daſſelbe mit dem Gebrauch Vernunft denkt, den Eltern alle Mittel ihrer Pflicht zu geſtatten. Denn auf beyden Seiten iſt die Verpflichtung gleich.

Da aber das Kind nicht berechtigt iſt, die Eltern zu zwingen, ſo haben auch dieſe im Gegentheil kein Recht, die Kinder zur Erfüllung der ihnen obliegenden Pflicht mit Gewalt zu bringen. Zudem ſind ja die Kinder in ihrem hülfloſen Zuſtande nicht fähig, ſich andern, und andere ſich verbindlich zu machen. Und wären ſie es, ſo wären ſie ſchon deswegen weniger hülfsbedürftig. Sobald ſie aber und in welchem Grad ſie zu dem Gebrauch der Vernunft gelangen, ſobald und in demſelben Grad werden ihre Pflichten gegen die Eltern rechtlich vollkommen, ſo lange ſie bey denſelben bleiben wollen, ohne daß ſie berechtigt wären von den Eltern irgend etwas zwangsmäſig zu fordern. Denn obgleich mit dem Gebrauch der Vernunft der Kinder die Kraft eines ſtillſchweigenden Vertrages angenommen werden kann, ſo kann man doch daraus nicht ſchlieſen, daß ſich die Eltern hierzu verbindlich gemacht haben. Die Kinder bekommen weiter nichts, als ein Recht über das, was ſie von den Eltern empfangen, in ſo weit ihnen die Acceptation erlaubt wird. Lernen ſie einſehen, daß ihnen die Hülfe der Eltern nöthig iſt, wünſchen ſie dieſelbe, ſo müſſen ſie ſich den Bedingungen unter-

terwerfen, unter welchen ihnen dieſe Hülfe wiederfährt, oder wiederfahren kann. Die Verbindlichkeit der Kinder alſo, den Eltern zu gehorchen, als ſolchen, mithin die elterliche Gewalt, als ein Recht, zu welchem jene den nothwendigen Grund enthält, fängt mit dem Augenblick an, wo die Kinder fähig ſind, das Verhältniß von irgend einer Handlung zu ihrer Erhaltung zu überſehen, und ſich verbindlich zu machen. Bleiben ſie alſo mit den Eltern in Verbindung, ſo haben ſie ſtillſchweigend in die Bedingungen der Erziehung, welche ſie wünſchen, eingewilliget, und ſind eben ſo vollkommen verbunden, den Eltern gehorſam zu ſeyn, d. i. denſelben den Gebrauch aller zu ihrer Erziehung nöthigen Mittel zu geſtatten, und ſich den in dieſer Abſicht von den Eltern gemachten Verfügungen zu unterwerfen, als wenn ſie dieſes ausdrücklich verſprochen hätten. Nur darf man aus dieſer ſtillſchweigenden Einwilligung nicht eine Verbindlichkeit des Kindes, bey den Eltern ſo lange zu bleiben, als dieſe wollen, herleiten. Denn dieſes findet blos dann ſtatt, wenn das Kind, auf das ausdrückliche Verlangen der Eltern, immer oder auf eine beſtimmte Zeit bey ihnen zu bleiben, oder auf die ausdrückliche Erklärung der Eltern, daß es unter keiner andern Bedingung länger mit ihnen in Verbindung ſeyn könne, als wenn es ſich verbinde, eine beſtimmte Zeit in dieſer Verbindung zu bleiben, ſich nicht ſogleich von denſelben trennt und abſondert. Blos hier iſt es offenbar, daß das Kind auf ſo lange Zeit eingewilligt habe. In allen andern Fällen aber läßt ſich aus der ſtillſchweigenden Einwilligung nichts weiter folgern, als daß das Kind ſich verbindlich gemacht habe, den Eltern ſo lange,

als es bey denſelben bleibt, gehorſam zu ſeyn. Denn dieſer Gehorſam iſt, weil er eine Einſchränkung der Freyheit des Willens iſt, Veräuſerung; dieſe, Thatſache, welche man weder in Anſehung des Inhalts, noch der Dauer präſumiren darf, ſondern durch gewiſſe und zuverläſſige Erklärung des verbunden ſeyn ſollenden beweiſen muß. Beſteht dieſe Erklärung in einer Handlung, ſo muß dieſe, wie bereits erwähnt worden, eben ſo zuverläſſig in dieſer Abſicht ſeyn, als Worte. Soweit ſie dieſes iſt, ſoweit kann ſie den Grund einer Verbindlichkeit ausmachen. Wo ſie aufhört dieſes zu ſeyn, da ſind die Grenzen der auf dieſe Art möglichen Rechte. Iſt die rechtliche Verbindung der Eltern und der Kinder durch ſtillſchweigende Einwilligung von beyden Seiten entſtanden, ſo iſt es ſehr leicht, die Grenzen der Rechte beyder Theile zu beſtimmen. Sie hören auf, ſobald es den Eltern oder den Kindern nicht weiter gefällt, in Verbindung mit einander zu bleiben. Dies ſind die Grenzen in Anſehung der Dauer der elterlichen Gewalt, und auf keine Weiſe weiter auszudehnen. Denn ſollte von Seiten der Kinder auf jedem Fall eine Verbindlichkeit ſtatt finden, für immer mit den Eltern in dem Verhältniß des Gehorſams zu bleiben, weil ſie ſtillſchweigend eingewilliget haben; ſo müßten die Eltern verbunden ſeyn, ſtets für die Kinder zu ſorgen. Allein dieſes iſt nicht; folglich auch jenes nicht. Denn kein Recht kann ſtatt finden, wenn nicht auf der andern Seite eine demſelben analoge Verbindlichkeit iſt. So wie bey den Kindern der Gehorſam gegen die Eltern, als Verbindlichkeit, die Bedingung der Sorge dieſer für jene iſt; ſo iſt auch dieſe Sorge für die Kinder die Bedingung des von

den

den Eltern geforderten Gehorſams. Die Verbindlichkeit iſt auf beyden Seiten nur in jeder Periode gleich. Der eine wird ſogleich frey, wenn dir andere die Bedingung nicht weiter erfüllen will. Iſt nun die Verbindung der Eltern und Kinder aus einem ſtillſchweigenden Vertrag entſtanden, ſo beſteht das Zwangsrecht von beyden Seiten blos in der Verweigerung der Verbindlichkeit, wegen verſagter Erfüllung der Bedingung derſelben.

Auf dieſe Art ergiebt ſich das rechtliche Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern, und die elterliche Gewalt, als ein Recht, in vollkommener Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Grundſätzen alles Rechts. Denn auf dieſe Art bekömmt keiner von beyden Theilen etwas von dem, was dem andern eigenthümlich zugehört, als durch freywillige Veräuſerung des verſprechenden. Und dieſer veräuſert in einer mit ſeiner Pflicht, ſich ſelbſt zu erhalten, im genaueſten Zuſammenhang ſtehenden Abſicht. Auf dieſe Art bleiben die Kinder von dem Augenblick des erlangten Gebrauchs der Vernunft frey, wie alle andere Menſchen, wenn dieſe ſich durch Verträge freywillig einander verbindlich machen, und ſind blos wegen ihrer Einwilligung abhängig, oder den Eltern gehorſam zu ſeyn ſchuldig.

Dieſes ſcheinen mir die wahren und aus der Natur der hier in Betrachtung kommenden Perſonen unmittelbar hergeleiteten Gründe der elterlichen Gewalt zu ſeyn. Dieſen Gründen zufolge iſt alſo elterliche Gewalt, die Anfangsunvollkommene, mit dem Gebrauch der Vernunft bey den Kindern aber wachſende und zu einer rechtlichen

Vollkommenheit ſich erhebende Befugniß der Eltern, von den Kindern den freyen Gebrauch aller zur Erziehung derſelben nöthigen Mittel, mit einem Wort, Gehorſam zu verlangen.

Neuntes Capitel.

Von den Grenzen der elterlichen Gewalt im Naturſtande, und von dem Unterſchied der Rechte des Vaters und der Mutter.

Um hier der Frage, welches ſind die Grenzen der elterlichen Gewalt im Stande der Natur, d. i. bloß nach dem Ausſpruch der Vernunft, Genüge zu thun; ſo werden dieſelben in Anſehung des Inhalts der elterlichen Rechte überhaupt durch die Natur, theils des zu erziehenden Kindes und ſeiner Beſtimmung, theils der Dinge, von welchen man in Abſicht auf die Erziehung mit wahrſcheinlicher Hofnung eines glücklichen Erfolgs Gebrauch machen kann folglich durch die Grundſätze einer auf gründliche Einſicht in die Natur des Menſchen, ſeiner Bedürfniſſe und des Verhältniſſes der Gegenſtände der Befriedigung zu den Bedürfniſſen gebauten, und nach der dem Kinde, vermöge ſeiner individuellen Natur, zu erreichen möglichen Glückſeligkeit modificirten Erziehung, beſtimmt. Denn Rechte ſind hier, wie ſchon öfters erinnert worden, nichts,

nichts, als Mittel, einer aus der allgemeinen Pflicht der Eltern, in allen ihren Handlungen, folglich auch bey der Erziehung der Kinder, auf die Glückſeligkeit ihres ganzen Lebens bedacht zu ſeyn, abgeleiteten Verbindlichkeit zu der Erziehung, welche im Verhältniß zu den zu dieſer Abſicht nöthigen Mitteln Zweck wird. Was alſo eine, in der genaueſten Bedeutung des Worts, vernunftmäßige Erziehung erlaubt, vorſchreibt oder befiehlt, das gehört noch in die Grenzen der elterlichen Rechte. Was dieſe verbietet oder nicht billiget, das liegt auſer dieſen Grenzen. Und es fehlt ſo viel, daß dieſelben durch den erlangten Gebrauch der Vernunft bey den Kindern weiter ausgedehnt werden ſollten, daß ſie hierdurch vielmehr noch genauer beſtimmt werden. Denn nun kömmt zu der Anfangs von der Natur unmittelbar und allein aufgelegten Pflicht, dieſe Grenzen nicht zu überſchreiten, ein verpflichtender Grund von Seiten der Kinder. Denn um den, ſo zu ſagen, eigennützigen Zweck der Erziehung, der Dankbarkeit der Kinder, in dem gröſtmöglichſten Grad zu erreichen, dürfen die Eltern nichts thun, nichts unterlaſſen, wodurch einſt dieſe Dankbarkeit vermindert oder ganz aufgehoben werden könnte: zumal da die Kinder bey erlangten Gebrauch ihrer Vernunft nicht verbunden ſeyn können, mit den Eltern in dem Verhältniß des Gehorſams zu bleiben, wenn dieſe die Grenzen ihres Rechts übergehen, oder bey der Erziehung falſch Maasregeln ergreifen. Denn die Befugniß, ſich von den Eltern abzuſondern, iſt das einzige Zwangsrecht, deſſen ſich die Kinder bedienen können, um die Eltern von der Ueberſchreitung dieſer Grenzen abzuhalten. Und dieſes Recht bleibt

denſelben ſogar alsdann, wenn ſie ſich ausdrücklich anheiſchig gemacht haben, auf eine beſtimmte Zeit mit den Eltern unter der Bedingung der Abhängigkeit in Verbindung zu bleiben. Denn thaten ſie dieſes, ſo thaten ſie es unter keiner andern Bedingung, als dieſer, daß ſie dieſe ganze Zeit hindurch eben ſo behandelt ſeyn wollen, als ſie vor dieſem Vertrage behandelt wurden. Denn ſo wie ſie durch dieſen Vertrag das zeitherige Betragen der Eltern gegen ſich billigen, ſo machen ſie ſich auch für die Zukunft unter keiner andern Bedingung verbindlich, als daß ſich die Eltern fernerhin eben ſo wie zeither gegen ſie verhalten ſollen; ſo daß ſie aufhören dieſes zu ſeyn, wenn die Eltern dieſe Bedingung nicht genau beobachten.

Ohne die Frage zu berühren, ob, wenn der Vertrag zwiſchen Eltern und Kindern auf eine beſtimmte Zeit geſchloſſen wurde, dieſe auf dem Fall, wenn die Eltern die Verbindung vor der Zeit aufheben wollten, ein Recht haben, dieſelben zu zwingen, mit ihnen bis zu der beſtimmten Zeit in Gemeinſchaft zu bleiben, wenn nur ſonſt Zwang in dergleichen Fällen rathſam wäre, wiewohl dieſelbe bejahet werden müßte; ſetze ich nur noch dieſes hinzu, daß die Eltern über das Eigenthum der Kinder (denn daß dieſe Eigenthum haben können, dies iſt wohl keinem Zweifel unterworfen,) kein Recht zuſtehen könne, als vermöge der Einwilligung derſelben, und auch dann nur ſo lange, als ſie wollen, wenn dieſelbe ſtillſchweigend geſchehen iſt. Iſt der Gebrauch des Vermögens der Kinder eine von den Bedingungen der von den Eltern übernommenen Erziehung

ziehung derſelben, ſo fällt dieſes Recht zugleich mit der Verbindlichkeit ein.

Anlangend das den Vätern von dem Romulus nicht ausdrücklich zugeſtandene, ſondern nur nachgeſehene Recht über Leben und Tod; ſo muß daſſelbe in jeder Rückſicht aus den Ganzen der elterlichen Gewalt verwieſen werden, weil das Recht, andere Menſchen zu tödten, nur im äuſerſten Nothfall ſtatt findet, das heißt, wenn man von ſeinem Feind auf keine andere Art nicht ſowohl Genugthuung, als vielmehr Sicherheit für die Zukunft erhalten kann. Denn Genugthuung und Sicherheit; dieſe beyden Stücke machen die Grenzen des Rechts gegen den Feind aus. Daß dieſes Recht den Eltern gegen die Kinder zukommen könne, iſt ungezweifelt gewiß; aber nur nicht gegen dieſelben, als Kinder, ſondern als Feinde. Folglich kann dieſes Recht kein Theil der elterlichen Gewalt ſeyn.

Aus allen dieſen angeführten Betrachtungen aber ergiebt ſich im Naturſtande des Menſchen kein Unterſchied zwiſchen den Rechten des Vaters und der Mutter. Denn ſo lange das Kind nicht fähig iſt, einzuwilligen, haben beyde Eltern, wegen ihrer Vereinigung zu demſelben Zweck, gleiche Rechte, ſowohl andere von der Erziehung auszuſchlieſen, als auch gegen einander ſelbſt, gegenſeitigen Beyſtand von einander zu fordern. Folglich iſt ein Unterſchied in dieſer Betrachtung nicht anders möglich, als durch den Inhalt des Vertrags, vermöge deſſen bald der Vater, bald die Mutter mehr Rechte haben kann. Eben

ſo

ſo iſt es, wenn das Kind zu dem Gebrauch der Vernunft gelangt. Denn wünſcht dieſes von beyden Eltern gleich unterſtützt zu werden, ſo iſt es auch beyden gleich viel Gehorſam ſchuldig. Und dieſe Gleichheit findet jederzeit und in der Regel ſtatt, wenn die rechtliche Vereinigung der Eltern mit dem Kinde aus ſtillſchweigender Einwilligung der letztern entſtanden iſt. Denn dieſe iſt zum Beweis eines Unterſchiedes der Rechte beyder Eltern untauglich, ſo daß derſelbe durch den Inhalt des Vertrags beſtimmt werden müßte. Wozu aber erſt ein beſonderer Vertrag erforderlich iſt, das iſt nicht allgemein, und kann nicht als Regel gelten. Soll alſo auf eine andere, aber doch gewiſſermaſen allgemeine Art ein Unterſchied möglich ſeyn, ſo kann dieſes nur nach dem allgemeinen bürgerlichen Recht ſtatt finden, nach welchem überhaupt alle Rechte des Menſchen, die er im Naturſtande hat, bald Einſchränkungen, bald Ausdehnungen unterworfen ſeyn müſſen. Und darzu gehört nach meinem Urtheil aus Gründen der Staatsklugheit, die Verſchiedenheit der Rechte beyder Eltern gegen die Kinder. Denn hat die Mutter im Staat weniger Rechte, ſo hat ſie dieſelben wegen der Geſetze, denen ſie unterworfen iſt. Folglich entſteht die Einſchränkung ihrer Rechte aus den bürgerlichen Geſetzen.

Zehn-

Zehntes Capitel.

Uebergang zu der elterlichen Gewalt im Staat.

Erster Abschnitt.

Von Gesellschaften überhaupt.

Diesen allgemeinen Unterschied mit seinen Gründen zu zeigen, will ich nun zu der Beantwortung des zweyten theils unsrer Frage übergehen; bis auf welchen Grad nemlich die Gesetze die elterliche Gewalt ausdehnen oder einschränken können? Diese Frage enthält zwar schon an sich die Voraussetzung, daß die Gesetze, oder die gesetzgebende Gewalt in Staat dieses könne; und ich könnte der Mühe, die Natur und den Ursprung der gesetzgebenden Macht zu entwickeln, überhoben seyn. Indessen sey es mir erlaubt, hiervon so viel zu erwähnen, als nöthig ist, diese Frage desto deutlicher und gewisser zu beantworten; zumal da die Beweisgründe hierzu aus dem allgemeinen Staatsrecht hergenommen werden müssen.

Wenn mehrere Menschen oder Familien sich vereinigen, zu einem gemeinschaftlichen Zweck gemeinschaftlich und mit vereinigten Kräften beyzutragen, so entsteht eine Gesellschaft, in der rechtlichen Bedeutung des Worts. Aus so vielen Mitgliedern dieselbe besteht, so viel beson-

dere

dere und in jeder Betrachtung gegenſeitige Verträge, in welchen beyde zwiſchen Recht und Verbindlichkeit ſtatt findende Verhältniſſe, von welchen ich eben geſprochen habe, zuſammenkommen, ſind vorhanden, und in dem Geſellſchaftsvertrag enthalten. Ein Mitglied macht ſich allen, alle ſich verbindlich. Alle ſind berechtigt von einem, einer von allen, den freyen Gebrauch aller zur Erfüllung ſeiner Verbindlichkeit nöthigen Mittel zu fordern, und in dieſem Verhältniß, auf den Weigerungsfall, ſogar mit Gewalt zu erzwingen. Denn wenn allen an der Erreichung des gemeinſchaftlichen Zwecks gelegen iſt, wenn alle ohne Ausnahme Vortheil davon zu erwarten haben, ſo iſt keiner verbunden, ſich den durch Vertrag rechtmäſig erworbenen, obſchon nur zu hoffenden Vortheil. Durch eine einſeitige Handlung eines andern nehmen zu laſſen. Denn aus dem verweigerten Gebrauch der Mittel entſteht nur dann gänzliche Aufhebung der Verbindlichkeit, wenn der verbundene nicht berechtigt iſt, irgend einen Vortheil zu hoffen oder zu fordern. Dieſes iſt er aber in allen Geſellſchaften, wo ſich alle Mitglieder zu einem gemeinſchaftlichen Zweck ausdrücklich vereinigen. Jedes Glied hat ein rechtmäſig erworbenes Recht gegen alle übrige, ſowohl in Anſehung der Mittel zu ſeiner Verbindlichkeit, als ſeines Antheils an den durch vereinigte Kräfte erworbenen Vortheilen.

Dieſe Sätze ſind und bleiben in allen Arten von Geſellſchaft wahr und unveränderlich, in gleichen ſowohl, als in ungleichen. Denn dieſe Ausdrücke bezeichnen doch eigentlich weiter nichts, als die Verbindlichkeiten und darzu erforderlichen Mittel, und die Art, wie jene unter die Glie-

Glieder vertheilt ſind. Haben alle gleiche Verbindlichkeiten, ſo haben ſie auch gleiche Rechte, und ſo eine Geſellſchaft iſt gleich; wo nicht, ſo ſind die Rechte in demſelben Verhältniß, wie die Verbindlichkeiten, ungleich, und dies iſt eine ungleiche Geſellſchaft. Hat nun kein Mitglied in irgend einer Geſellſchaft mehr Rechte, als Verbindlichkeiten, ſo ſind die Glieder in dieſer Betrachtung einander immer noch gleich. Keiner hat von dem einen, keiner von dem andern mehr. Der eine hat mehr, der andere weniger von beyden. Dieſes macht aber keine Verſchiedenheit unter den Gliedern in Anſehung des Antheils eines jeden an dem mit vereinigten Kräften erworbenen Vortheilen. Dieſe ſind in der Regel in jedem Fall gleich. Denn in der Vereinigung aller zu einem gemeinſchaftlichen Zweck iſt kein Grund der Verſchiedenheit in dieſer Rückſicht anzutreffen, ſo daß dieſelbe durch beſondere Beſtimmungen im Vertrage feſtgeſetzt werden muß. Dieſe aber ſind Thatſachen, dürfen folglich nicht vorausgeſetzt, und als Regel angenommen werden. Wendet man dagegen ein, daß es billig ſey, daß die Vortheile mit den Verbindlichkeiten eines jeden, oder dem, was er zur Erreichung des Zwecks beygetragen hat, in Verhältniß ſtehen; ſo dient zur Antwort, daß, wenn die Frage von Rechten iſt, die Billigkeit nicht in Betrachtung kommen könne, wenn man die Würde eines gerechten Richters behaupten will, weil man ſonſt, um gegen den einen billig zu ſeyn, ungerecht gegen des andern erworbene Rechte ſeyn müßte, welches offenbar wider die Vernunft iſt, weil die Pflicht der Gerechtigkeit mehr verbindende Kraft hat, als die der Billigkeit; daß jedes Glied, wenn es auch mehr zur Erreichung

des

des Zwecks beygetragen hat, ohne mehr Antheil an dem gemeinſchaftlichen Gut zu haben, als jedes andere Glied, demohngeachtet mehr gewinnt, als er mit den nemlichen Bemühungen auſer der Geſellſchaft gewonnen haben würde; denn hier erhält er etwas, das er auſer der Geſellſchaft entweder gar nicht, oder nicht ſo leicht, nicht in demſelben Grade erhalten haben würde; daß es auf ſeinen Willen ankam, die Verbindlichkeiten zu übernehmen, welche ihm als Bedingung der Theilnahme aufgelegt wurden, daß er aber, wenn er ſie übernommen und ſich allen übrigen Gliedern der Geſellſchaft, dieſelben zu erfüllen, verbindlich gemacht hat, nun weiter nichts fordern kann, als gleichen Antheil mit allen übrigen an dem gemeinſchaftlich erworbenen Gut; und daß alles, was er zu thun verſprach, weiter nichts iſt als die Bedingung dieſes Antheils, welche bey ihm, vermöge des allgemeinen Vertrags, gröſer iſt, als bey andern. Denn wenn mehrere Menſchen ſich ſo vereinigen, daß einer mehr zu thun verſpricht, als der andere, ſo werden nur die Verbindlichkeiten, oder die Bedingungen des gleichen Antheils eines jeden an den gemeinſchaftlich zu erwerbenden Vortheilen, die Theile aber ſelbſt nicht ungleich. Und dieſes iſt jederzeit der Fall, wenn Menſchen von ungleichen Kräften mit einander in Geſellſchaft treten, ohne ausdrücklich zu beſtimmen, wieviel jeder, und für welche Vortheile er es zur Erreichung des gemeinſchaftlichen Zwecks beytragen ſoll. Die Bedingung für einen jeden in dergleichen Fällen iſt, ſo viel beyzutragen, als in ſeinen Kräften iſt. Aus ungleichen Bedingungen aber folgt nicht an ſich und unmittelbar Ungleichheit in Anſehung des Antheils eines jeden an den

mit

mit vereinigten Kräften erworbenen Vortheilen. Will man dieſen Antheil Recht nennen, ſo muß man behaupten, daß in der Regel in gleichen ſowohl, als in ungleichen Geſellſchaften die Rechte aller Mitglieder gleich ſind. Verſteht man aber unter Recht die zu einer Verbindlichkeit nöthigen Mittel, ſo ſind ſie in gleichen Geſellſchaften gleich, in ungleichen ungleich. Denn in dieſer Bedeutung des Worts, Recht, ſtehen die Rechte eines jeden Gliedes in dem genaueſten Verhältniß mit ſeinen vertragsmäſigen Verbindlichkeiten, ſo viel Verbindlichkeit jeder hat, ſo viel Rechte hat er. So wie in der erſtern Bedeutung des Worts, Recht, die Verbindlichkeit Bedingung des Rechts iſt, ſo iſt in der letztern das Recht die Bedingung der Verbindlichkeit.

Durch den Beytritt des Menſchen nun zu irgend einer Geſellſchaft leiden die angebohrnen Pflichten und Befugniſſe deſſelben, wiewohl ſie in Anſehung der Quelle und im Ganzen immer dieſelben bleiben, eine ſo groſe Veränderung, daß manches Recht, in ſofern es veräuſerlich iſt, aufhört, dieſes zu ſeyn, manche Pflicht dem rechtlichen Zwang unterworfen, oder Verbindlichkeit wird. Die Urſache ſowohl, als der einzige Maasſtab dieſer Veränderung iſt der gemeinſchaftliche Zweck, zu welchem alle Mitglieder beyzutragen ſich einander gegenſeitig verbindlich gemacht haben. Was (nur) zu dieſem Zweck erfordert wird, das ſind die Glieder der Geſellſchaft voneinander, vermöge des von einem jeden allen übrigen gegebenen Verſprechens, zu fordern berechtigt. Iſt es ein Recht, welches einem Glied auſer der Geſellſchaft zuſtund, und es iſt

mit dem gemeinſchaftlichen Zweck unverträglich, ſo hört es auf, Recht zu ſeyn, in demſelben Grade, in welchen es ſich damit nicht verträgt; man hat durch die Vereinigung mit andern zu dieſen Zweck Verzicht darauf gethan. Iſt es eine Pflicht, zu welcher man auſer der Geſellſchaft von niemanden gezwungen werden konnte, und ſie iſt zur Erreichung des Zwecks der Geſellſchaft unentbehrlich oder dienlich, ſo wird ſie aus dieſem Grunde Verbindlichkeit; man hat ſich durch den Beytritt zur Geſellſchaft darzu verbindlich gemacht.

Man muß demnach die Natur des Zwecks einer Geſellſchaft, oder dasjenige, was zur Erreichung deſſelben erforderlich iſt, genau unterſuchen, wenn man wiſſen will, in wie weit die angebohrnen Pflichten und Befugniſſe eines Gliedes, wegen ſeiner Vereinigung mit den übrigen, wenn ſein Verſprechen allgemein war, abgeändert werden. Eine deſto nöthigere und nützlichere Unterſuchung, je unbeſtimmter und verwickelter die Rechte und Verbindlichkeiten der einzelnen Glieder der Geſellſchaft ſind. Und dies ſind ſie deſtomehr, je zahlreicher die Mitglieder, je viel umfaſſender der Zweck, und je länger die zur Erreichung deſſelben erforderliche Zeit iſt.

Des zehnten Capitels zweyter Abschnitt.

Von der bürgerlichen Gesellschaft, und dem Recht des Staats über die Kinder.

Hieraus erhellet, daß die in Gesellschaften überhaupt nöthige Einschränkung der angebohrnen Pflichten und Befugnisse der einzelnen Glieder nirgends einer so genauen und sorgfältigen Untersuchung bedürfen, als in der bürgerlichen Gesellschaft. Denn diese umfaßt das ganze menschliche Leben, und alle Pflichten ohne Ausnahme, der Zweck derselben ist gröser und wichtiger, als in irgend einer andern Gesellschaft, und nirgends wird man so viel Mitglieder finden, als hier.

Demohngeachtet aber gilt auch von dieser Gesellschaft, was überhaupt in Ansehung gesellschaftlicher Vereinigungen wahr ist. Folglich müssen sich auch die Verbindlichkeiten der Glieder, aus der Betrachtung des Zwecks derselben ergeben.

Dieser Zweck der bürgerlichen Gesellschaft aber ist Sicherheit und Ruhe vor auswärtigen Feinden. Ich nehme dieses als gewiß an, weil man hierinne allgemein übereinstimmt, und weil aus der ganzen Geschichte offenbar ist, daß die aus dem Gefühl ihrer eigenen Schwäche er-

erzeugte Furcht die Menſchen veranlaßte, ſich zu bürgerlichen Geſellſchaften zu vereinigen. Wenn andere die allgemeine Wohlfahrt zugleich mit zu dem Zweck des Staats gerechnet wiſſen wollen; ſo haben ſie theils Recht, theils Unrecht. Denn die innerliche Wohlfahrt, oder die Geſundheit des Staatskörpers, iſt nur ein nothwendiges Mittel der Sicherheit von auſen. Denn ſoll dieſe ſtatt finden, ſo muß der Staat denen, welche ſeine Feinde werden könnten, gewachſen ſeyn, und das Gleichgewicht in Anſehung der Macht halten können. Hierzu aber iſt die innerliche Wohlfahrt ein unentbehrliches Erforderniß, ſo daß ſie nur um des höchſten Zweck des Staats willen von dem Regenten beabſichtiget werden muß. Innerliche Wohlfahrt alſo und Sicherheit von auſen, verhalten ſich zu einander wie Mittel zum Zweck, ſo daß jene dieſer im Vortrage ſowohl, als in der Ausübung untergeordnet werden muß. Man kann zwar, in ſofern zur Erreichung des innerlichen Wohlſtandes ebenfalls Mittel erfordert werden, denſelben in dieſer Betrachtung auch Zweck nennen; er bleibt aber doch im Verhältniß mit dem letzten Zweck, Mittel; ſo daß man denſelben, um genau zu reden, einen Mittelzweck nennen muß.

Sicherheit alſo und Ruhe von auſen iſt der höchſte Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft, zu deſſen Erreichung jedes Glied derſelben alles, was in ſeinen Kräften iſt, in ſoweit es gewiß in, daß es darzu erforderlich ſey, beyzutragen verbunden iſt. Denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Macht er ſich durch einen Vertrag

trag andern verbindlich, ihnen diesen Zweck erreichen zu helfen, so macht er sich gegenseitig zu allen Mitteln anheischig.

Zu diesem Zweck wird innerlicher Wohlstand als ein unentbehrliches Mittel erfordert, weil sonst die Gesellschaft nicht im Stande ist, den Feinden von aussen das Gleichgewicht zu halten. Ein Theil dieser Wohlfahrt ist die Erhaltung des Staats, zu welcher folglich alle Mitglieder, so wie zu dem Hauptzweck, nach Vermögen mitzuwirken verbunden sind.

Nicht das einzige, aber doch das wichtigste Mittel zu dieser Erhaltung ist die Sorge, daß an die Stelle der abgehenden Mitglieder neue und zugleich brauchbare kommen; folglich, in Ansehung des grösten Theils dieser Sorge, die Erziehung der Kinder. Folglich ist die bürgerliche Gesellschaft berechtigt, von einem jeden Mitglied zu fordern, einen Theil dieser Sorge für die Erziehung neuer Bürger zu übernehmen, d. i. der Sorge für die Erziehung von Menschen, von welchen man mit gegründeten Wahrscheinlichkeit voraussehen kann, daß sie bey erlangten Gebrauch ihrer Vernunft, aus Dankbarkeit für die empfangene Erziehung, zu derjenigen Gesellschaft, von welcher ihnen dieses Wohlthat wiederfuhr, weit lieber, als zu jeder andern treten werden. Denn ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß es, in der rechtlichen Bedeutung des Worts, gebohrne Unterthanen geben könne, weil ich gar wohl weiß, daß die Ausdrücke, Unterthan seyn, Bürger

ſeyn, einen Zuſtand der Ungleichheit und Abhängigkeit, welche allein durch Vertrag möglich iſt, bezeichnen; wiewohl dieſe Behauptung ſogar in der Praxis vorkömmt und ihren Urſprung nicht etwa grübelnden Gelehrten, ſondern erhabenen Regenten zu verdanken hat. Und zu dieſem verpflichtenden Grunde, an der Sorge für die Erziehung neuer Bürger verhältnißmäſig Theil zu nehmen, kann bey Mitgliedern, welche in der nemlichen Geſellſchaft, zu welcher ſie gehören, erzogen worden ſind, noch dieſer kommen, daß ihnen die Wohlthat der Erziehung im Zuſtande der Vertragsfähigkeit, nur unter der Bedingung verſprochen wurde, daß ſie künftig ebenfalls für die Erziehung eigener oder fremder Kinder ſorgen wollten. Denn die Erziehung der eigenen Kinder iſt hier eben ſo wenig, als im Naturſtande des Menſchen, an ſich und unmittelbar Rechtens. Zwar kann die Geſellſchaft die Erziehung der Selbſterzeugten Kinder von jedem ihrer Glieder fordern. Allein dieſes iſt Thatſache. Und was die Frage betrifft, wem übergiebt man mit gröſerer Hofnung eines glücklichen Erfolgs die Erziehung eines Kindes? ſo gebietet freylich die Vernunft, hier ſowohl, als in allen andern Fällen der Leitung der Natur zu folgen, welche uns nicht blos ſagt was, ſondern auch, wie wir es thun ſollen, und denen die Erziehung aufzutragen, bey welchen ſchon die Stimme der Natur, die natürliche Liebe für das zu erziehende Kind ſpricht. Dieſes gehört aber in die Politik, und nicht zu der gegenwärtigen Unterſuchung.

Auf

Auf diese Art erzeugt sich also das Recht der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, die Erziehung künftiger Bürger von jedem ihrer Mitglieder zu fordern; indem es aus der allgemeinen Pflicht des Menschen überhaupt, und dem Zweck der bürgerlichen Gesellschaft insbesondere, in welcher alle angebohrnen Pflichten und Befugnisse der Mitglieder, als Menschen betrachtet, so zusammen kommen, daß einer gegen alle, alle gegen einen neue Rechte, neue Verbindlichkeiten bekommen, abgeleitet wurde. Ich nenne aber dieses Recht, ein Recht der ganzen Gesellschaft. Denn die Vereinigung aller Mitglieder zu einem Zweck, aus welchem sich die Verbindlichkeiten eines jeden ergeben, ist das erste was zur Errichtung eines Staats erfordert wird; wiewohl es an sich zur Erreichung des verabredeten Zwecks nicht hinreichend ist; so daß sich die nemliche Gesellschaft noch über die Art, wie der Zweck erreicht werden soll, vergleichen und, alsdenn Personen bestimmen, welchen die Ausübung der Rechte der Gesellschaft sowohl gegen Feinde von aussen, (auch diejenigen, die es werden könnten) als gegen die einzelnen Mitglieder anvertraut werden soll, und diese durch einen besondern Vertrag hierzu verpflichten muß. Man nennt diese Person (ob es eine physische oder moralische Person sey, dies ist in der Hauptsache ganz einerley; denn die Staaten sind nicht in Ansehung des Zwecks, sondern der Form, oder derjenigen, durch welche sie die Rechte des Ganzen administriren lassen, verschieden) den Regenten, und den Inbegriff aller zur Ausübung der von demselben übernommenen Verbindlichkeiten in Hinsicht auf den Zweck der Gesellschaft, erforderlichen Mittel oder Rechte, Majestät, und einzelne nach ver-

ſchiedenen Gegenſtänden und Rückſichten beſtimmte Theile derſelben, Majeſtätsrechte. In dieſen Rechten kann nichts enthalten ſeyn, als die Rechte der Geſellſchaft. Was dieſe und auf welche Art ſie es zu fordern berechtigt iſt, das nemliche kann der Regent fordern. Was alſo die Geſellſchaft von jedem ihrer Mitglieder (denn ich übergehe hierbey alles, was zu meiner Abſicht nicht gehört) mit Recht verlangen kann, das nemliche, nicht mehr, nicht weniger, kann der Regent von dem Bürger fordern, und nur dieſes allein iſt Gegenſtand der Geſetzgebung, oder der geſetzgebenden Gewalt, als eines Majeſtätsrechts. Durch Geſetze kann alſo einzelnen Bürgern nichts befohlen werden, als wozu ſie wegen ihres Beytritts zur Geſellſchaft verbunden ſind, oder was zur Erreichung des gemeinſchaftlichen Zwecks erforderlich iſt. So wie dieſes überhaupt wahr iſt, ſo findet es beſonders in Anſehung der Erziehung der Kinder, als künftiger Bürger, ſtatt. Mithin iſt die Erziehung blos in ſoweit Gegenſtand der Geſetzgebung, als dieſelbe zur Erreichung des Zwecks der Geſellſchaft, vornehmlich zur Erhaltung der fortdauernden Stärke und Geſundheit des Staats unentbehrlich iſt; ſo daß jeder Bürger ſich den von den Geſetzen im Betreff der Erziehung gemachten Verfügungen unterwerfen muß. Denn es muß der Klugheit des Geſetzgebers überlaſſen bleiben, die Grenzen der Rechte der Erziehenden zu beſtimmen, ſo daß dieſelben bald weiter, bald enger ſeyn können, als ſie auſer der Geſellſchaft ſind.

Entſteht nun die allerdings wichtige Frage, welche Rechte hat der Staat über Kinder, welche ſich verbind-

lich

lich zu machen noch unfähig sind, so muß man antworten, eben dieselben, welche Menschen auser dem Staat über dieselben haben können. So wie diese, in sofern die Erziehung hülfsbedürftigen Kindern ein Mittel ihrer Glückseligkeit ist, befugt sind, sich das Recht, Kinder zu erziehen, zuzueignen; eben so hat der Staat dieses Recht, und aus demselben Grunde. So wenig jene ein eigentliches Recht gegen die Kinder haben können, so lange diese noch unfähig sind, sich verbindlich zu machen, so wenig sie eine Verbindlichkeit gegen dieselben in diesem Zustand haben; eben so wenig hat der Staat Rechte und Verbindlichkeiten gegen Kinder, deren Erziehung er übernimmt. So wie das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern mit dem Wachsthum des Vernunftgebrauchs bey den letztern vollkommener wird; eben so nimmt das Verhältniß zwischen Kindern und dem Staat, unter der nemlichen Bedingung an rechtlicher Vollkommenheit zu. Denn sobald die Kinder einzusehen fähig sind, daß die ihnen von der Gesellschaft durch die Eltern ertheilte Wohlthat der Erziehung zu ihrer Glückseligkeit beytrage, und dieselbe aus diesem Grunde länger zu genieſen wünschen und annehmen, sobald unterwerfen sie sich den Gesetzen des Staats. Und so wenig aus einem stillschweigenden Vertrag zwischen Eltern und Kindern die Verbindlichkeit eines Theils, auf eine bestimmte Zeit in diesem Verhältniß zu bleiben, geschlossen werden darf; eben so wenig ist es hier erlaubt, diesen Schluß zu machen. Kurz auf welche Art Rechte und Verbindlichkeiten zwischen Eltern und Kindern im Stande der Natur entstehen, und in welchem Grad dieselben in verschiedenen Lebensperioden der Kinder

ſtatt finden können, auf eben dieſelbe Art, und in demſelben Grad, entſtehen dieſelben zwiſchen der bürgerlichen Geſellſchaft und den Kindern. Und ſo wie im Stande der Natur die Eltern berechtigt ſind, theils andere von der Erziehung auszuſchlieſen, theils von einander ſelbſt gegenſeitigen Beyſtand zu fordern, eben ſo hat auch der Staat ein ausſchlieſendes Recht in Anſehung der übernommenen Erziehung, und zwiſchen demſelben und den Eltern ſind in dieſer Rückſicht Rechte und Verbindlichkeiten.

Will man nun die den Eltern zur Erfüllung ihrer, in Anſehung der ihnen anvertrauten Kinder, von dem Staat gegebenen Rechte elterliche Gewalt nennen; ſo kann dieſelbe nicht anders vollkommenes Recht ſeyn, als wenn dieſe fähig ſind, ſich verbindlich zu machen.

Des zehnten Capitels dritter Abſchnitt.

Von den Grenzen der elterlichen Gewalt im Staat.

Anlangend die Grenzen welche die Geſetzgebung in Anſehung der Erziehung künftiger Bürger zu beobachten hat, aus welchen die Natur der elterlichen Gewalt im Staat, mit allen, wegen des Zwecks der Geſellſchaft nöthi-

thigen Einschränkungen und Erweiterungen, folglich die Beantwortung der Frage, wie weit können Gesetze die Rechte der Eltern, welche sie im Naturstande haben ausdehnen und einschränken? so wie die Verschiedenheit zwischen den Rechten des Vaters und der Mutter, hergeleitet werden müssen; so ergeben sich dieselben, theils aus der Natur des Zwecks der Gesellschaft in Ansehung der Erziehung, theils aus der Natur der zu erziehenden Kinder selbst, folglich zum Theil, wie im Stande der Natur, aus einer nach wahren Grundsätzen der Seelenlehre abgemessenen Erziehung, theils aus den verschiedenen Fähigkeiten der Personen, welchen die Erziehung übertragen werden soll: kurz, aus der Natur des Zwecks, des Gegenstandes und der Werkzeuge der Erziehung, d. i. der Eltern. Denn wem der Staat die Pflicht, ein Kind zu erziehen, auflegt, der ist allein Vater, in der rechtlichen Bedeutung des Worts, und der Zeugende kann hier eben so wenig, als im Naturstande, allein der Zeugung wegen, Vater genannt werden.

Dieses vorausgesetzt lassen sich die Grenzen der elterlichen Gewalt im Staat sehr leicht im allgemeinen angeben. Man wünscht an den Kindern dankbare und brauchbare Bürger zu bekommen. Soll dieser Zweck nicht verfehlt werden, so müssen die Kinder so erzogen werden, daß ihnen die genossene Erziehung wahre Wohlthat wird. Dies kann sie nicht seyn, als wenn die Kinder durch dieselbe fähig werden, selbst für ihre Glückseligkeit zu sorgen, daß sie bey erlangter Einsicht in ihr eigenes Wesen und in die Natur ihrer Bedürfnisse gestehen müssen, daß sie auf

dieß

dieſe Art haben erzogen werden müſſen; folglich mit beſtändiger Hinſicht, th ils auf die Fähigkeiten und Bedürfniſſe des Menſchen überhaupt, theils eines jeden Kindes insbeſondere. Wird ein Kind auf dieſe Art gebildet, wird zugleich das Gefühl der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten in demſelben gehörig genährt und unterhalten, wenigſtens auf keine Weiſe unterdrückt; ſo wird der in dem Schooß der Geſellſchaft gebildete Menſch nicht unterlaſſen, der bürgerlichen Geſellſchaft, oder vielmehr ſeinem Vaterland (denn dieſen ehrwürdigen Namen verdient ſie nur wegen der den Bürgern, als Kindern, ertheilten zweckmäſigen Erziehung) bey allen Gelegenheiten Beweiſe ſeiner Dankbarkeit zu geben, und ſich theils aus dieſem Grunde, theils weil er ſieht, daß ſeine eigene Wohlfahrt in das Wohl des Vaterlandes ſo verflochten iſt, daß jene ohne dieſer nicht beſtehen kann, das Wohl der Geſellſchaft eben ſo ſehr, und aus Dankbarkeit noch mehr als ſein eigenes, angelegen ſeyn laſſen.

Damit aber dieſer Zweck nicht verfehlt werde, darf keinem Bürger von der allgemeinen Pflicht der Erziehung mehr aufgelegt werden, als er zu leiſten Fähigkeit hat, keinem mehr Recht geſtattet werden, als er zur Erfüllung ſeiner Pflicht bedarf.

Dieſes ſind die Grenzen der geſetzgebenden Gewalt in Anſehung der Erziehung künftiger Bürger im allgemeinen, welche hier der nöthigen Kürze wegen nicht weiter erörtert werden können. Alles was eine vernunftmäſige Erziehungskunſt im allgemeinen ſowohl als in Anſehung beſon-

sonderer Umstände befiehlt oder erlaubt, liegt innerhalb dieser Grenzen.

Diesen im allgemeinen angegebenen Grenzen nun ist es gemäß, daß der Staat denen die Pflicht der Erziehung übertrage, und die dazu nöthigen Rechte ertheile, welche die natürliche Liebe dazu einladet. Denn diese Liebe ist ein stärkerer Antrieb, als der Zwang der Gesetze, und wird durch den Gedanken der Bürgerpflicht nur verstärkt.

Zunächst diesem ist es rathsam und Pflicht der Gesetzgebung, die Erziehung eines Kindes denen zu übertragen, welche dem Staat vorzüglich wegen der genossenen Erziehung Dankbarkeit schuldig sind. Denn auser der natürlichen Liebe der Zeugenden zu den Gezeugten verspricht nichts einen willigern, unermüdetern Gehorsam gegen die Gesetze, nichts einen liebevollern Gebrauch der zugestandenen Rechte über das Kind, welches durch Liebe weit zweckmäßiger, als durch Zwang, und mit weit mehr Hofnung des glücklichen Erfolgs gebildet wird, als die Dankbarkeit.

Aus diesen beyden Stücken fließt die Pflicht der Gesetzgebung, die Erziehung denen zu übertragen, welche theils durch die natürliche Liebe, theils durch Dankbarkeit gegen den Staat getrieben werden, sich der von ihnen gezeugten Kinder anzunehmen.

Zweckmäßig ist es und nöthig, einen nach den verschiedenen Kräften und Eigenschaften der Personen, denen die Erziehung eines Kindes zugleich befohlen wird, abgemessenen Unterschied, folglich zwischen den Rechten des Vaters

und

und der Mutter zu machen. Denn welchen Erfolg kann man ſich von der Erziehung verſprechen, wenn beyden Eltern, bey ungleichen Kräften, gleiche Pflichten und Rechte gegeben werden. Es iſt eine von den gemeinſten Regeln der Klugheit von niemand mehr zu verlangen, als er zu leiſten fähig, oder im Stande iſt. Da nun im allgemeinen das männliche Geſchlecht vor dem weiblichen den Vorzug des gröſern Scharfſinns, der gröſern Fähigkeit zum Nachdenken, des gröſern Intereſſe an wichtigen vielumfaſſenden Gegenſtänden, folglich auch für das allgemeine Wohl des Staats, und zugleich der gröſern Stärke hat; ſo folgt, daß es, in ſo weit dieſes in jedem einzelnen Fall durch die Erfahrung beſtätigt wird, rathſam ſey, dem Vater die entſcheidende Stimme in allen Fällen zu geben, wo zwiſchen beyden Eltern Verſchiedenheit der Geſinnung in Anſehung der Erziehung ſtatt findet; und das um ſo viel mehr, da es in einer andern Betrachtung, aus demſelben Grunde zweckmäſig und rathſam iſt den Willen der Frau dem Willen des Mannes unterzuordnen, und dieſen für die Handlungen jener, ſo weit dieſes nöthig iſt, verantwortlich zu machen. Denn die Ehe iſt zwar im Naturſtand des Menſchen eine gleiche Geſellſchaft, leidet aber, ſo wie überhaupt, alſo auch im Betreff der Erziehung, im Staat nach Maasgabe des allgemeinen Zwecks der Geſellſchaft, verſchiedene Modificationen und Einſchränkungen. Hat nun die Frau, als Mutter, weniger Verbindlichkeiten und Rechte, ſo iſt dieſes von ihrer Seite eine durch bürgerliche Geſetze entſtandene Einſchränkung der elterlichen Gewalt, an welcher ſie im Naturſtande und in der Regel gleichen Antheil mit dem Vater haben würde. Dieſes

ſes gilt von allen Theilen der Erziehung, hauptſächlich aber in Anſehung der moraliſchen ſowohl als bürgerlichen Bildung. So weit läßt ſich der Unterſchied der Rechte durch allgemeine Geſetze, welche ſich eben deswegen, weil ſie alle Bürger verbinden, nur auf das, was meiſtens und in der Regel ſtatt findet, erſtrecken können, beſtimmt werden. Machen beſondere Umſtände eine Ausnahme nöthig, ſo iſt dieſes der Gegenſtand beſonderer Verfügungen, welche aber ebenfalls nach den allgemeinen Grundſätzen der Erziehung im Staat abgemeſſen werden müſſen.

Zweckmäſige und nöthige Einſchränkung iſt es, nicht der elterlichen Gewalt, ſondern eines andern damit verbundenen Rechts der Eltern, nemlich des Rechts die Gemeinſchaft mit den Kindern aufzuheben, ſo bald es ihnen beliebt, wenn die Geſetzgebung den Eltern befiehlt, die Kinder nicht eher zu entlaſſen, als bis ſie fähig ſind, ihr Wohl ohne fremde Unterſtützung zu befördern, und dem Staat zu dienen.

Zweckmäſige und nöthige Einſchränkung der elterlichen Gewalt, wie dieſelbe auſer dem Staat iſt, iſt es, wenn die Eltern in Anſehung des Unterrichts der Kinder in menſchlichen ſowohl, als in bürgerlichen Kenntniſſen, den öffentlichen Schul- und Erziehungsanſtalten untergeordnet werden. Denn in dieſer Betrachtung kann eine zweckmäſige Erziehung von den wenigſten erwartet werden; und dabey giebt es verſchiedene wichtige Rückſichten, z. B. des in den Kindern zu erweckenden und zu nährenden Patriotismus, wo die Eltern, auch bey der vollkommenſten

ſten Fähigkeit zu erziehen, wenig oder gar nichts leiſten können.

Zweckmäſſige und nöthige Einſchränkung der natürlichen elterlichen Gewalt iſt es, wenn das Recht der Eltern, die Kinder zu den ihnen ſchuldigen Gehorſam zu zwingen, oder auch als Feinde zu behandeln, den Einſichten und Verfügungen einſichtsvollerer Perſonen ſo unterworfen wird, daß dieſe den Eltern eine gewiſſe Grenze, wie weit ſie in der Züchtigung gehen ſollen, vorſchreiben, und ſie abhalten können, weiter zu gehen. Denn wie leicht kann menſchliche Schwachheit und Leidenſchaft die Eltern verleiten, etwas zu thun, wodurch der Geſellſchaft die gegründete und rechtmäſſige Hofnung, an dem den Eltern anvertrauten Zögling einſt einen brauchbaren Bürger zu bekommen, entriſſen wird? Wie leicht iſt es möglich, daß ein von den Eltern hart behandeltes Kind nicht nur unbrauchbar wird, ſondern auch gegen die Geſellſchaft, in welcher es während ſeiner ſchönſten Lebenszeit ſoviel leiden mußte, Abneigung bekömmt?

Zweckmäſſige und nöthige Ausdehnung der elterlichen Gewalt iſt es, wenn den Eltern der Niesbrauch in dem eigenen Vermögen der Kinder mit der Verwaltung deſſelben überlaſſen wird. Auſer dem Staat iſt dieſes Recht nicht anders vorhanden, als vermöge einer beſondern Einwilligung des Kindes; im Staat aber kann es durch allgemeine Geſetze beſtimmt werden. Denn auf der einen Seite iſt es nicht rathſam, ſich um einen Menſchen anders, als in ſoweit er unſerer Hülfe bedarf, verdient machen wollen,

len, weil man auf dieſe Art zu der beabſichteten Dankbarkeit wenig oder gar keine Hofnung hat, indem der Grad der Wahrſcheinlichkeit dieſer Hofnung von dem Grad des Mangels des Hülfsbedürftigen abhängt: und auf der andern iſt es unbillig, einem Bürger, irgend eine Pflicht aufzulegen, wovon der Staat, zu deſſen Wohlfahrt er doch nur allein beyzutragen, als Bürger verbunden ſeyn kann, keinen Nutzen hat. So weit alſo das Kind ſich ſelbſt zu erhalten im Stande iſt, ſo weit iſt es billig, die Eltern mit den Koſten der Erziehung zu verſchonen, oder ihnen, weil es in der Wirkung daſſelbe iſt, den Nießbrauch in dem Vermögen des Kindes zu geſtatten.

Aus eben dieſer Quelle fließt das den Eltern zu ertheilende Recht, welches im Naturſtande nur durch beſondere Verträge möglich iſt, von den Kindern Dienſtleiſtungen, in ſoweit dieſelben mit der von dem Staat beabſichteten Bildung derſelben verträglich ſind, zu fordern. Denn werden die Kinder von Eltern auf Befehl der Geſetzgebung erzogen, ſo ſind alle Verfügungen dieſer Art Bedingungen, unter welchen ihnen dieſe Wohlthat verſprochen wird, denen ſie ſich folglich unterwerfen, ſobald ſie die Wohlthat annehmen.

Zweckmäſige und nöthige Ausdehnung der elterlichen Gewalt iſt es, wenn der Richter angewieſen wird, den Eltern in der Behauptung ihrer Rechte gegen die Kinder ſo beyzuſtehen, daß derſelbe die letztern nach dem Verlangen der erſtern, wegen Ungehorſam, beleidigter Ehrfurcht, oder

anderer gegen ſie begangener Vergehungen beſtraft. Denn es iſt billig, daß den Eltern auf alle Fälle die Mittel ihrer Pflicht ſo geſtattet werden, daß das Kind belehrt wird, daß es ſich durch Beleidigung der Eltern zugleich gegen den Staat vergehe. Aber freylich darf hier das richterliche Ermeſſen nicht ausgeſchloſſen werden. Denn wie leicht könnten nicht die Eltern aus Mangel an Einſicht in das Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder aus Leidenſchaft in ihrer Forderung zu weit gehen?

Zweckmäſige und nöthige Ausdehnung der elterlichen Gewalt iſt es, wenn die Kinder in Anſehung ihrer Verheuhung von der Einwilligung der Eltern abhängig gemacht werden. Denn da es der Zweck der Geſellſchaft erfordert, daß die Ehen, theils wegen der gröſern Zeugung, theils wegen der damit zu verbindenden Erziehung der aus denſelben zu hoffenden Kinder auf Lebenszeit geſchloſſen werden, ſo iſt es um ſo viel billiger und nöthiger, die Wahl des Ehegatten ſowohl, als die Zeit der Verheurathung von der Einwilligung derer abhängen zu laſſen, welche theils aus Erfahrung wiſſen, was zum Eheſtand erforderlich iſt, theils wegen der dem Kind gegebenen Erziehung am fähigſten ſind, zu beurtheilen, wenn und wie ſich, die Kinder am glücklichſten verheurathen können. Es iſt billig, die Eltern für die viele Mühe der Erziehung durch die Erlaubniß, ihr angefangenes Werk zu vollenden, zu belohnen. Aber freylich muß auch dieſes Recht der Einſicht des Richters, weil die Eltern leicht aus ungegründeten Nebenabſichten einen dem Zweck des Staats nachtheiligen Gebrauch davon machen

chen könnten, untergeordnet seyn, damit der mögliche und wahrscheinliche Misbrauch desselben verhütet und entkräftet werde.

Auch ist es eine eben so zweckmäßige, als nöthige Ausdehnung der elterlichen Gewalt, wenn die den Eltern gebührende Ehrfurcht und Dankbarkeit durch die Gesetze so unterhalten wird, daß Vergehungen der Kinder gegen die Eltern härter geahndet werden, als die gegen andere Menschen. Denn da dem Staat daran gelegen ist, dankbare Bürger zu haben, so ist er es sich selbst eben so sehr, als den Eltern, schuldig, die Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern auf alle Weise zu nähren und zu unterstützen. Denn wenn die Kinder nicht einmal gegen die Eltern, die nächsten Ursachen ihres Wohlseyns, soviel Erkenntlichkeit haben, daß sie sich dieselben mehr, als andere Menschen, zu beleidigen scheuen, um wie viel weniger werden sie nicht gegen den Staat, die entferntere Ursache ihres Wohls, dankbar seyn?

Rathsam und zweckmäßig ist es, daß den Eltern, auch nach geschehener Trennung der Kinder von ihnen, immer noch einiger Einfluß, welcher mit den Pflichten der Kinder, welche dieselben als Bürger gegen den Staat unmittelbar haben, vereinbar ist, auf die Haushaltung derselben gestattet werde, weil sie besser als die Kinder wissen können, was zur Einrichtung einer dauerhaften Haushaltung gehört, und denselben in vielen Dingen, die ihnen noch neu sind, mit Rath beystehen können. Und dieses um so viel mehr, da es durch die Erfahrung fast allgemein

beſtätigt iſt, daß der Grund von dem für den Staat ſo nachtheiligen Verfall der Familien, in Anſehung ihres Vermögens, (die Unglücksfälle abgerechnet) in einer gleich Anfangs übel eingerichteten Wirthſchaft liegt, wo die neuen Eheleute Einnahme und Ausgabe gehörig, und vorzüglich mit Hinſicht auf die Zukunft, zu bilanciren vergeſſen. Es iſt aber dem Staat gar ſehr daran gelegen, wohlhabende Bürger zu haben; weil die Wohlfahrt des ganzen Staats von dem Wohl der einzelnen Familien in demſelben abhängt, und, im Ganzen genommen, immer in gleichem Verhältniß damit ſteht; ſo daß es, wenn nur eines von beyden ſeyn kann, weit beſſer iſt, wenn die Unterthanen reich ſind, der Fürſt arm iſt, als wenn der umgekehrte Fall ſtatt findet. Aber auch deswegen iſt dem Staat hieran gelegen, weil es durch den Zweck des Staats nothwendige Pflicht iſt, zu verhüten, daß niemand durch Verſchwendung ſeines Vermögens, ſeiner Zeit, ſeiner Kräfte, durch ſelbſtverſchuldete Dürftigkeit, die ihm deſto beſchwerlicher wird, je weniger er ſie zu ertragen gelernt hat, wenn ſie nicht den meiſten Menſchen dieſer Art ganz unerträglich iſt, veranlaßt werde, Thaten zu unternehmen, welche mit der allgemeinen Sicherheit und Wohlfahrt entweder nicht zuſammenſtimmen, oder gar damit in Widerſpruch ſtehen. Demnach iſt dieſe Ausdehnung der elterlichen Gewalt zugleich eins der zweckmäſigſten Mittel, künftigen Verbrechen vorzubeugen, welches zu thun Pflicht der Geſetzgebung iſt.

Iſt aber der Zweck der Erziehung erreicht; ſo hören mit den Pflichten der Eltern zugleich, und aus dieſem

Grunde

Grunde die Rechte derſelben auf. Denn jene waren von dieſen Urſache ſowohl, als Bedingung: und auch in dieſer Betrachtung ſtehen Verbindlichkeit und Recht in dem genaueſten, und in einem nothwendigen Verhältniß.

Anlangend die Pflicht der Eltern, um dieſes zum Beſchluß zu erwähnen, für ihre Kinder auch ſterbend noch zu ſorgen, und dieſelben in ihrem letzten Willen zu bedenken; ſo kann man dieſelbe nicht als eine Einſchränkung der elterlichen Gewalt anſehen: weil das Recht, zu beſtimmen, wer nach meinem Tode das Vermögen, welches ich nur ſo lang und weil ich lebe, mein zu nennen, und davon, als dem Meinigen, ausſchlüſſig Gebrauch zu machen berechtiget bin, bekommen und beſitzen ſoll, aus dem eigentlichen reinen Naturrecht, welches auf nichts gebaut iſt, und ſeyn darf, als allein auf dem Begriff des Menſchen, unter der alleinigen Vorausſetzung, daß er als vernünftiges Weſen exiſtirt, ganz verwieſen und ausgeſchloſſen werden muß, und folglich erſt in einer Verbindung von Menſchen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck, z. B. in einem Staat ſtatt haben kann; ſo daß die Pflicht des Bürgers, (nicht des Menſchen, als ſolchen) ſeine Kinder in ſeinem Teſtament nothwendig und zunächſt zu bedenken, eigentlich nur eine Bedingung von dieſem bürgerlichen Recht iſt. Denn der Staat hat, (um bey dieſem Beyſpiel, weil es das zweckmäſigſte iſt, ſtehen zu bleiben) unter der erforderlichen Vorausſetzung, allein das Recht, einzelnen Mitgliedern, wegen des allgemeinen Zwecks, zu verbieten, von dem Vermögen eines Ver-

ſtorbenen den Beſitz zu ergreifen. Im Naturſtande aber, oder ohne Hinſicht auf ſo eine Verbindung von Menſchen, haben alle Menſchen auf das Vermögen eines Verſtorbenen, ſo wie auf alle Herrnloſe Dinge, gleiche Befugniſſe, keiner mehr, keiner weniger. Denn mit dem Tode hören alle Pflichten, folglich auch alle Befugniſſe und Rechte, folglich auch das Recht des alleinigen Beſitzes, und das, was man lebend beſitzt, als das ſeinige, zu veräuſern, auf; ſo daß alſo niemand aus ſo einer Verordnung eines Sterbenden nach deſſen Tode das Recht des Beſitzes erlangen kann. Denn man nehme den Fall an, daß ein Dritter ſich in den Beſitz von dem Vermögen des Verſtorbenen ſetzt; ſo müßte der Erbe zeigen, daß die Beſitzergreifung dieſes Beſitzers unrechtmäſig ſey. Dieſes iſt ſie aber nicht, wenn nicht ſchon vorher jemand ein ausſchlieſendes Recht über dieſes Vermögen hatte, und dieſes hatte der Erbe vor dem Tode des Erblaſſers nicht. Womit will er alſo ſein früheres, und aus dieſem Grunde ſtärkeres Recht beweiſen? Mit der Verordnung des Verſtorbenen? Dieſe iſt Veräuſerung; und dieſes Recht hatte derſelbe nur, ſo lang er lebte. Hat alſo der letzte Wille eines Sterbenden, in Anſehung ſeines Vermögens, nicht die Kraft eines nach Grundſätzen des reinen Naturrechts gültigen Veräuſerungstitels, ſo hat der eingeſetzte Erbe auf die Verlaſſenſchaft des Erblaſſers gerade nicht mehr Recht, als jeder andere; oder die Teſtamente haben im Naturrecht keine Rechtskraft, oder es giebt in Anſehung der Verlaſſenſchaft eines Verſtorbenen keinen andern Erwerbstitel, als allein die Beſitzergreifung, wie

bey

bey Herrnlosen Dingen. Denn die von dem Verstorbenen besessenen Dinge gehören nun, weil er aufgehört hat zu seyn und Rechte zu haben, eben sowohl unter die Herrnlosen Dinge, als wenn sie nie besessen worden wären: so daß alle, welche gleiche Pflicht haben, sich zu erhalten, mit dieser gleiche Befugniß haben, sich diese Dinge zuzueignen, welche durch nichts als durch frühere Besitzergreifung Eigenthum werden. Der eigentliche Erbe nach dem Naturrecht ist daher allein derjenige, welcher von dem Vermögen des Verstorbenen den Besitz früher ergreift. Verbinden sich aber Menschen zu einer bürgerlichen Gesellschaft; so wird dieses Recht, so wie alle veräußerlichen Rechte der einzelnen Glieder, ein Theil des in Hinsicht auf den allgemeinen Zweck, und soweit es hierzu nöthig ist, gemeinschaftlichen Guts. Die ganze Gesellschaft, oder der Regent, welcher die Rechte derselben auch gegen jedes einzelne Mitglied zu handhaben hat, und den Zweck zu befördern, so weit es möglich ist, verpflichtet ist, hat allein das Recht, zu bestimmen, nicht allein, welchen Antheil jedes Mitglied an diesem gemeinen Gut haben soll, sondern auch die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen die Theilnahme erlaubt seyn soll. So wie nun und aus welchem Grunde der Staat zunächst den Kindern erlaubt, sich das Vermögen ihrer verstorbenen Eltern zuzueignen, eben so, und aus dem nemlichen Grunde verbindet er die Eltern, indem er ihnen zu bestimmen verstattet, auf wen nach ihrem Tode ihr Vermögen kommen soll, zugleich, auf ihre Kinder zunächst bedacht zu seyn. Folglich ist diese Verbindlichkeit der Eltern gegen

den Staat, (nicht gegen die Kinder) nichts weiter, als eine Bedingung des von dem Staat allererſt erhaltenen und zugeſtandenen Rechts; dieſe Bedingung aber keine Einſchränkung der Rechte der Eltern, welche ſie auch auſer dem Staat, blos als Menſchen betrachtet, und vermöge des Verhältniſſes, in welchem ſie mit den Kindern in dieſem Zuſtande ſtehen, hätten. Dieſes wenige mag über dieſe ſchwere Rechtsfrage genug ſeyn; weil die Abſicht dieſer Abhandlung mehr darüber zu ſagen nicht erlaubt.

Nach-

Digitized by Google

Nacherinnerung.

Dieſes ſind, nach meiner Ueberzeugung, die wichtigſten zuläſſigen und der Geſetzgebung erlaubten Einſchränkungen und Erweiterungen der elterlichen Gewalt, wie ſie im Stande der Natur, oder auſer dem Staat iſt, welche ſich im Allgemeinen angeben laſſen, weil ſie, bey aller Verſchiedenheit der Zeit und der Umſtände, welche zu Geſetzen, die nur für einzelne Staaten gültig ſeyn können, Anlaß geben, vermöge des allgemeinen Zwecks des Staats, in allen Staaten ohne Ausnahme, obgleich mit verſchiedenen Modificationen, ſtatt finden müſſen. Eine ausführliche, ins Beſondere gehende Darſtellung hiervon muß aus den Grenzen dieſer Abhandlung ausgeſchloſſen werden. Denn dieſe zu geben, mußte ich zugleich auf locale und temporelle Umſtände Rückſicht nehmen; dieſes konnte aber hier nicht geſchehen, theils weil ich blos die Abſicht hatte, a priori und allgemein zu beweiſen, was in dieſem Fall Rechtens wäre, theils weil dieſe Schrift, wenn ich auch dieſe Frage nach den Grundſätzen des Rechts

und der Politik zugleich hätte beantworten wollen, vielleicht zu ſtark geworden wäre. Dieſes zu verhüten, habe ich nicht allein im zweyten Theil manche höchſt intereſſante Nebenfrage nur flüchtig berühren dürfen, ſondern auch im erſten Theil eine höchſt, wichtige und zur Sache allerdings gehörige Unterſuchung, über das Verhältniß zwiſchen Form und Materie, in allen Wiſſenſchaften ſowohl, als vorzüglich in der Moral, ganz weglaſſen, und auf eine günſtigere Gelegenheit verſparen müſſen. Ich mußte zufrieden ſeyn, das nöthigſte beygebracht zu haben. Ich muß ohnedies fürchten, daß viele mich des Mangels der nöthigen Kürze beſchuldigen werden; und bitte deswegen um geneigte Nachſicht. Indeſſen glaube ich doch in Anſehung des Gegenſtandes dieſer Schrift, vorzüglich des zweyten Theils, wo nicht das mühſamſte, doch das wichtigſte und erſte, worauf dabey geſehen werden muß, geleiſtet zu haben. Denn bey jeder praktiſchen Unterſuchung iſt doch unſtreitig die Frage: was iſt in dieſem Fall erlaubt und Rechtens? die erſte und wichtigſte. Denn durch Beantwortung derſelben wird beſtimmt, was man theils thun muß, theils darf. Dieſen Maasſtab in der Hand wird man, den zu wichtigen Unternehmungen und Anordnungen nöthigen Scharfſinn, und die Kenntniß aller Dinge und Umſtände, welche dabey in Betrachtung gezogen werden müſſen, vorausgeſetzt, jederzeit fähig ſeyn, den zu nehmenden Weg zu finden, und die richtige Art der Ausführung zu wählen. Nur allgemein für alle Menſchen, in allen Verhältniſſen, unter allen Umſtänden läßt ſich dieſes

ſich nicht beſtimmen. Es iſt zwar nichts ſeltenes, daß auf Fragen dieſer Art allgemeine Beantwortungen verlangt werden; die denn auch gewöhnlich arm und mißlich genug ausfallen. Allein man hat auch Urſache, zu fragen; ob wohl dergleichen Aufgaben nach wiſſenſchaftlichen Regeln gemacht ſind? Denn Fragen iſt eben keine ſo leichte Kunſt, und ſetzt bey dem Fragenden nicht weniger voraus, als eine vollendete Erkenntniß in der Wiſſenſchaft, in welche die Frage einſchlägt, nach ihrem Umfang ſowohl, als ihren Grenzen; ſo daß man oft durch eine einzige wiſſenſchaftliche Frage, die jemand thut, in den Stand geſetzt wird, ſeinen Mann kennen zu lernen, und nicht ganz unrichtig zu beurtheilen. Man verſuche einmal, dieſe Fragen: welches ſind die Urſachen von dem Verfall des Handels, von Ländern, Städten, Schulen, u. ſ. w. welches ſind die zweckmäſigſten Mittel, denſelben wieder aufzuhelfen? allgemein zu beantworten; und man wird höchſtens eine Sammlung einzelner wahrer Bemerkungen, nie aber ein Ganzes, welches für einen beſtimmten Ort ganz und mit gewünſchtem Erfolg ausführbar wäre, liefern können: welches die vorhandenen Beantwortungen ſolcher Fragen zur Gnüge beweiſen. Es liegt hierbey ein logiſcher Irrthum zu Grunde, nach welchem man empiriſchen Kenntniſſen Allgemeinheit beylegt: gleich als wenn Perſonen und Umſtände allenthalben und jederzeit völlig gleich wären. Wie will man eine Frage beantworten, oder vielmehr heilen, welche ſchon von ihrer Geburt aus ungeſund iſt? Schränkt man

ſich

ſich aber auf beſtimmte Perſonen, Zeit, Ort und Umſtände ein, ſo läßt ſich etwas fruchtbares und genugthuendes erwarten; wenn nur ſonſt bey dem, welcher ſich der Beantwortung unterzieht, die ſubjektiven Erforderniſſe vorhanden ſind. Als Beyſpiel hierzu führe ich Schloſſers Beantwortung der Frage an: wie iſt der Kindermord zu verhüten? (in ſ. kl. Schr.) Wollte man die Frage, welche den Gegenſtand des zweyten Theils dieſer Schrift ausmacht, ſo ausdrücken: wie iſt im Staat die Erziehung der Kinder einzurichten, wenn die Abſicht der Geſetzgebung, an denſelben einſt brauchbare und dankbare Bürger zu bekommen, mit höchſter Wahrſcheinlichkeit erreicht werden ſoll? ſo wäre keine allgemeine und zugleich hinreichend belehrende Antwort möglich. Denn ſollte ſie das letztere ſeyn; ſo müßte man ſich auf die Erörterung beſonderer und localer Umſtände einlaſſen: und thäte man dieſes; ſo wäre ſie nicht allgemein. Denn die Rechtmäßigkeit der diesfalls zu machenden Anſtalten wird hier vorausgeſetzt, und die Frage betrifft das Wie? der Ausführung; wobey nothwendig auf die in irgend einem beſondern Verhältniß vorhandenen Mittel und Hinderniſſe geſehen werden muß. Etwas ganz anderes iſt aber die Frage: ob, unter welchen Bedingungen und Vorausſetzungen, und in wie weit die elterliche Gewalt erlaubt und Rechtens ſey? Denn dieſes zu beantworten, braucht man nicht Beobachtung und Erfahrung, welche der Allgemeinheit ermangelt, ſondern blos den Begriff des Menſchen, in ſofern man ihn

theils

theils als existirend, theils in Verbindung mit Wesen seiner Gattung voraussetzt, aus welchem sich Allgemeinheit erzeugt, zu Grunde zu legen. So weit daher diese allgemeinen Grenzen reichten, so weit bin ich gegangen: und habe dieses wenige schlüßlich anmerken wollen, weil es vielleicht scheinen könnte, als hätte ich die Frage dieses zweyten Theils zu kurz abgefertiget.

Zum Beschluß muß ich, um auch [illegible]r Ehrlichkeit sowohl, als der Dankbarkeit die gebührende Ehrfurcht zu erweisen, hiermit öffentlich bekennen, daß ich das vorzügliche Glück gehabt habe, im Naturrecht den Unterricht eines Lehrers in Leipzig zu genießen, welcher, nicht nach meiner Ueberzeugung allein, sondern nach dem einstimmigen Urtheil aller, die ihn kennen, in dieser Wissenschaft unter den Teutschen, die doch unstreitig auch hierinne den ersten Rang behaupten, sehr wenige neben sich, keinen über sich hat. Ehrfurcht und Bescheidenheit verbieten mir, seinen Namen zu nennen, welcher an sich allgemein bekannt ist. Seine, in allen Gegenden Teutschlands lebenden Schüler werden, ohne mein Erinnern, sehen, worinne ich diesem, ihnen und mir ewig unvergeßlichen, Lehrer gefolgt bin, was mein eigen ist. Ich bin ihm gefolgt, diesem verehrungswürdigen Mann; aber nicht, als ein blinder Anhänger, sondern mit dem Bestreben eines selbstdenkenden Schülers: welches man auch daraus sehen wird, daß ich in manchen, nicht

ganz

ganz unwichtigen Punkten von der Meynung deſſelben abgehe. Den Grundſatz ſelbſt, der Politik ſowohl als des Naturrechts, (aber nicht ſo genau, wie hier, durch die Worte, positives, negatives Gleichgewicht, beſtimmt) habe ich von ihm; aber der Beweis deſſelben a priori, nach Kants gegründeten Forderungen gemacht, iſt das Reſultat meines eigenen Nachdenkens.

Digitized by Google

Verzeichniß der Capitel.

Einleitung. S. 1

Erſter Theil.

Erſtes Capitel.

Einwürfe gegen Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 10

Zweytes Capitel.

Ueber die Kantiſchen Forderungen in Anſehung des höchſten Princips der Sittlichkeit. 26

Drittes Capitel.

Ableitung des höchſten Geſetzes aus dem Begriff eines Weſens überhaupt. 30

Viertes Capitel.

Darſtellung des höchſten Geſetzes für Weſen überhaupt. 45

Fünftes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf vernünftige Weſen überhaupt.

Erſter Abſchnitt. Darſtellung des höchſten Geſetzes für vernünftige Weſen überhaupt. 56

Zweyter Abſchnitt. Von der Tugend und dem ſittlichen Werth der Handlungen vernünftiger Weſen. 61

Dritter Abſchnitt. Von der Würde vernünftiger Weſen. 65

Sechſtes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Menſchen.

Erſter Abſchnitt. Forderung in Anſehung des höchſten Geſetzes für Menſchen. 70

Digitized by Google

Zweyter Abſchnitt. Apologie des höchſten Princips der menſchlichen Handlungen in Abſicht auf Colliſionsfälle. S. 78
Dritter Abſchnitt. Darſtellung des höchſten Geſetzes der menſchlichen Handlungen. 81
Vierter Abſchnitt. Von dem Urſprung und Amt des hypothetiſchen Imperativs. 85
Fünfter Abſchnitt. Von der Würde des Menſchen, dem Werth ſeiner Handlungen, von der Reinigkeit der Sitten und dem höchſten Gut. 92
Sechſter Abſchnitt, Erinnerungen gegen Kants Sittengeſetz in Anſehung eines poſitiven Zwecks. 110

Siebendes Capitel.

Von der Modification des höchſten Geſetzes bey gegebener Coexiſtenz von Weſen überhaupt.
Erſter Abſchnitt. Was hierbey zur Erhaltung eines Weſens erfordert wird. 118
Zweyter Abſchnitt. Wie das Gleichgewicht erhalten und hergeſtellt wird. 124
Dritter Abſchnitt. Darſtellung des Geſetzes des Gleichgewichts. 138

Achtes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf vernünftige Weſen überhaupt.
Erſter Abſchnitt. Von dem negativen Gleichgewicht zwiſchen vernünftigen Weſen. 143
Zweyter Abſchnitt. Von dem poſitiven Gleichgewicht zwiſchen vernünftigen Weſen. 151
Dritter Abſchnitt. Von dem Unterſchied beyder Arten des Gleichgewichts zwiſchen vernünftigen Weſen, oder des Naturrechts und der Politik. 161

Neuntes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Menſchen. 168

Zehn-

Digitized by Google

Zehntes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf den Kantiſchen Imperativ. S. 176

Eilftes Capitel.

Realiſirung des Sittengeſetzes durch Beyſpiele von Pflichten. 187

Zwölftes Capitel.

Apologie des Sittengeſetzes und von dem Unterſchiede der Imperativen. 197

Zweyter Theil.

Einleitung. 218

Erſtes Capitel.

Beſtimmung des Begriffs der elterlichen Gewalt, und von Recht und Verbindlichkeit überhaupt. 221

Zweytes Capitel.

Von dem Verhältniß zwiſchen Recht und Verbindlichkeit. 226

Drittes Capitel.

Von dem Unterſchied und Verhältniß zwiſchen dem höchſten Grundſatz des Naturrechts und dem der Moral. 230

Viertes Capitel.

Von der Gleichheit der Menſchen in Anſehung der Rechte und Verbindlichkeiten. 237

Fünftes Capitel.

Von dem Grund des Unterſchiedes zwiſchen Naturrecht und Politik. 240

Sechſtes Capitel.

Worinne die Verbindlichkeiten des Naturrechts beſtehen, von dem Urſprung des Eigenthums, und von ſtillſchweigenden Verträgen. 243

Sie-

Digitized by Google

Siebendes Capitel.

Anwendung des vorhergehenden auf die Zeugung, in ſofern dieſelbe als Grund der elterlichen Gewalt betrachtet wird. S. 252

Achtes Capitel.

Urſprung und Grund der elterlichen Gewalt im Naturſtande. 268

Neuntes Capitel.

Von den Grenzen der elterlichen Gewalt im Naturſtande, und von dem Unterſchied der Rechte des Vaters und der Mutter. 288

Zehntes Capitel.

Uebergang zu der elterlichen Gewalt im Staat.
Erſter Abſchnitt. Von Geſellſchaften überhaupt. 293
Zweyter Abſchnitt. Von der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Recht des Staats über die Kinder. 299
Dritter Abſchnitt. Von den Grenzen der elterlichen Gewalt im Staat. 306
Nacherinnerung. 321

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google